10010118903

NEUE UNTERSUCHUNGEN

ÜBER

PLATON

VON

CONSTANTIN RITTER

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK MÜNCHEN 1910

POMONA COLLEGE
LIBRARY

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

B
395
R514
N3

175210

Vorwort.

Im Jahr 1888 habe ich „Untersuchungen über Plato“ erscheinen lassen (bei W. Kohlhammer, Stuttgart), um mit ihnen einer von mir geplanten neuen Gesamtdarstellung Platons den Weg zu ebnen. Nach mancherlei weiteren Vorarbeiten konnte ich endlich an diese selbst herantreten. Die erste Hälfte des Werkes ist jetzt abgeschlossen und liegt vor unter dem Titel: „Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. Band I“ (1909 bei C. H. Beck, München). Diesem Buche gebe ich meine „Neuen Untersuchungen“ bei. Sie sollen teils Nebenfragen beantworten, deren Erörterung in der auf ein größeres Publikum berechneten und deshalb möglichst knapp und in einfacher Bestimmtheit zu haltenden Darstellung keinen Raum fanden, teils die dort aufgestellten Sätze durch eingehende Beweisführungen stützen und gegen mögliche Einwendungen verteidigen.

Übrigens könnte der Titel, unter dem die acht Aufsätze zusammengefaßt sind, mißverstanden werden. Völlig neu sind von ihnen nur die zwei letzten; die anderen führen zwar auch jene alten Untersuchungen weiter, aber sie sind nach jenen einzeln schon veröffentlicht worden; immerhin haben sie mit alleiniger Ausnahme des sechsten beim jetzigen Neudruck erweiternde Zusätze erhalten, zum Teil solche von recht erheblichem Umfang. Diese Zusätze sind durch einschließende Klammern [ ] gekennzeichnet. Zu sachlichen Abänderungen des Wiederholten habe ich kaum je Anlaß gefunden.

Doch bin ich nicht so eingenommen von dem Wert meiner eigenen Leistungen, daß ich mir einbildete, zu allen Platon und seine Philosophie betreffenden Rätseln das lösende Wort gefunden zu haben. Aber das glaube ich, daß meine Aufsätze mehr Beachtung verdienen als bisher, wo sie, da und dort zerstreut, nicht leicht miteinander in Wirksamkeit treten konnten. Auch jetzt freilich ist es mir nicht gelungen, alles zusammenzufassen, was ich zur Bestreitung verbreiteter Meinungen über Platon und zur Aufhellung

dunkler Punkte gern vorgebracht hätte. Der Aufsatz über *εἶδος* und *ἰδέα* z. B. erfordert noch eine Ergänzung durch Zusammenstellung der das Verhältnis der Idee zur Erscheinung bezeichnenden Ausdrücke *παραγίγνεσθαι, παρεῖναι, μετέχειν, ἐοικέναι* usw. Einiges was mir sonst noch in den Sinn kam, habe ich während des Druckes dieser „Neuen Untersuchungen" im Philologus veröffentlicht; anderes beabsichtige ich eben dort gelegentlich nachzutragen. Die Bearbeitung der zweiten Hälfte meines „Platon" wird ohnehin wieder die Nötigung mit sich bringen, einiges Beiwerk abgesondert zu behandeln.

Mögen die Gelehrten, die mit meinen Ausführungen nicht einverstanden sind, diese nicht still beiseite schieben, sondern bestreiten. Mit je stärkeren Gründen das geschehen mag, desto besser ist es für die Sache, der ich dienen will. Und wenn ich auch nicht ganz ohne Rückhalt nachsprechen darf, was der platonische Sokrates im Gorgias von sich sagt, — jedenfalls bin ich bestrebt, es auch für meine Person ganz wahr zu machen, das Wort: *ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων, εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγξάντων, εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μέντ' ἂν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγξάντων.*

Tübingen, 24. Oktober 1909

C. Ritter.

Inhaltsübersicht.

Seite

I. Bemerkungen zum Sophistes . . . . . 1—65

über die Begriffseinteilungen von p. 218 e bis 236 und 264 c bis 268 d S. 1 nebst Tabelle — (auffallende Ungeschicklichkeiten absichtlich gemacht S. 5) — p. 235 b. c S. 12 (Anlage des Dialogs Sophistes S. 13) — p. 244 b ff. (cap. 32) S. 15 (Vorschlag der Abänderung des überlieferten Wortlauts S. 21) — p. 243 d ff. (cap. 31) S. 25 — p. 245 e ff. (cap. 33, 34) S. 27 (Wer sind die *φίλοι εἰδῶν*? S. 30) — Angeblicher Sinn der platonischen Ideenlehre; Ausgangspunkte und Anknüpfungen für das philosophische Denken Platons S. 33 — Die platonische Idee als objektiver Halt unserer Urteile (Entstellungen des Aristoteles) S. 35 — [Einige sprachstatistische Notizen S. 38 ff. Anm. 52] — Die Ausdrücke *εἶδος, ἰδέα* im Sophistes S. 42 — Die *μέγιστα εἴδη* als die Kategorien Platons S. 44 — Die Ausdrücke *μετέχειν, κοινωνεῖν, παρουσία* u. dergl. S. 48 — *γένος, μέρος, φύσις* usw. S. 49 — Das *παντελῶς ὄν* von p. 248 e S. 52 — Berufung auf die psychische Grundtatsache der Begriffsverknüpfung im Urteil S. 54 — p. 253 d. e: Schilderung der Kunst des Dialektikers S. 57 — p. 254 d ff.: das Verhältnis der *μέγιστα τῶν γενῶν* zueinander S. 60 — p. 257 a und p. 260 b (cap. 44) S. 62 — Mängel der Form des Dialogs Sophistes S. 64 — p. 268 b S. 65.

II. Beiträge zur Erklärung des Politikos . . . . . 66—94

p. 257 a S. 66 — Der vermißte Dialog Philosophos S. 67 — Verspottung der Diäresen Platons durch die Komödie S. 70 — p. 258 e ff. (tabellarische Darstellung der Begriffseinteilungen) S. 71 — Unebenheiten und Unklarheiten der Einteilung S. 74 — p. 262 d S. 77 — p. 268 e ff.: der Mythos von den Weltperioden S. 77 — p. 272 a und 310 c. d: die Familie im Politikos S. 78 — p. 277 d: über Beispiel und Analogie S. 80 — p. 283 d ff.; zwei Arten der Meßkunst: mit schwankendem und festem, durch ein Ideal bestimmten Maßstab S. 82 — p. 285 a (*κομψοί*) S. 88 — p. 285 d ff. S. 89 — p. 286 b ff., p. 298 e ff., p. 309 c S. 90 — Die Ausdrücke *εἶδος* und *ἰδέα* im Politikos S. 91 — *μέρος, φύσις, δύναμις* usw. S. 93.

III. Bemerkungen zum Philebos . . . . . 95—173

Übersicht über die Gliederung des Dialogs S. 95 — Die einleitenden Worte S. 96 — p. 12 b, p. 12 d. e, p. 14 c ff. (verglichen mit *Παρμ.* 129 a ff. und *Φαιδ.* 100 c f., 102 b ff.) S. 97 — Anlage des Dialogs (die Frage nach dem *ἀγαθόν* ist nur der lose Rahmen für psycho-

Seite

logische und logische Darlegungen) S. 99 — p. 15 a ff.: drei Einwände gegen die Annahme von *μονάδες*, als dem Begriff entsprechender objektiver Allgemeinheiten, entkräftet durch Hinweis auf die in jedem Gedanken sich vollziehenden logischen Operationen (verglichen mit *Σοφ.* cap. 37 ff. und *Παρμ.* 131 a ff.) S. 102 — Ablehnung der aristotelischen Deutung jener Allgemeinheiten als gesonderter Begriffsrealitäten S. 112 — Ihr Verhältnis zu den p. 23 c ff. unterschiedenen *εἴδη* der *ὄντα* S. 113 — p. 16 b ff.: *θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις*: die Kunst des Abstrahierens und Herausfindens von Ähnlichkeiten S. 113 — Berufung auf die *παλαιοί* von ähnlicher Bedeutung wie Mythenerzählungen S. 114 — Die Wissenschaft vollendet sich im abgeschlossenen wohlgegliederten System S. 114 — p. 17 a: Kennzeichnung des unwissenschaftlich fehlerhaften Verfahrens S. 118 — p. 23 c ff. Die vier Klassen der *ὄντα*: *ἄπειρον, πέρας, μικτόν* und *αἰτία* S. 120 (Die fragliche fünfte Klasse von p. 23 d S. 138) — Forderung der kausalen Betrachtung für jedes als real in Anspruch genommene Ding (Absichtliche Unebenheiten in der Darstellung Platons) S. 139 — Einschränkung der kausalen (genetischen) Betrachtung S. 140 — p. 23 e ff. S. 141 (p. 25 d Verteidigung der handschriftlichen Überlieferung S. 142) — p. 31 d ff. Arteinteilung der *ἡδοναί*: insbesondere *ἀληθεῖς* und *ψευδεῖς ἡδοναί* (mit Berücksichtigungen u. a. von 47 a, 45 e, 63 d ff.) S. 143 — (Eudämonistische Überzeugung Platons S. 144) (Platon ist nie gedankenlos S. 146 —) p. 48 a ff.: der *φθόνος* als wesentlicher Grundbestandteil des Komischen S. 149 — Bedeutung der Wörter „Freund“ und „Feind“ S. 154 — p. 52 c S. 155 — p. 53 c: die *ἡδονή* als *γένεσις* S. 155 — p. 55 a S. 158 — p. 64 a ff. S. 160 (Die Bedeutung der *ἀλήθεια* S. 162 ff., des *κόσμος ἀσώματος* S. 164 ff., des *ἀγαθόν* S. 166) — p. 66 a ff. Die „Gütertafel“ S. 167 — p. 67 b S. 172 — (Natorp und Bury S. 173).

IV. Timaios cap. I . . . . . 174—182

Verhältnis der Rekapitulation eines politischen Vortrags des Sokrates zur Politeia S. 174 — Der für den Hermokrates mutmaßlich geplante Inhalt S. 178 — Grund der Umgestaltung des Planes S. 179 — Bedeutung der durch Krankheit am Erscheinen gehinderten ungenannten Person S. 180.

V. Die Sprachstatistik in Anwendung auf Platon und Goethe . 183—227

Beispiele für die Verworrenheit der Frage nach der Zeitfolge der platonischen Dialoge S. 183 — Bedürfnis dieselbe zu lösen S. 185 — Die spärlichen inhaltlichen Anhaltspunkte S. 187 — Die durch Campbell und Dittenberger eingeleitete sprachliche Untersuchung und ihre Anfechtung, namentlich durch Zeller S. 188 — Klärung der Streitpunkte durch grundsätzliche Erörterungen S. 192 (Was wird die Sprachstatistik allenfalls feststellen können? S. 196 — Erste und schwierigste Aufgabe der Sprachstatistik S. 201 — Grenzen für ihre fruchtbare Anwendung S. 202) — Schaukelpolemik

Seite

Zellers S. 207 — Prüfung von Zellers scheinbarem Gegenbeweis an den Briefen von D. Fr. Strauß S. 208 — Bewährung der sprachstatistischen Methode an Goethes Schriften S. 210 — Warnung vor plumper Handhabung S. 215 — Die Sprachstatistik als Mittel zur Entscheidung von Echtheitsfragen S. 217 (insbesondere bei Platon S. 217, bei Goethe S. 220) — Die Sprachstatistik in Anwendung auf Zellers Schriften S. 223 (Vorschlag, sie für Hypokrates und Xenophon nutzbar zu machen S. 226) — Ihre Anwendbarkeit auf überarbeitete Texte S. 227.

VI. *Εἶδος, ἰδέα* **und verwandte Wörter in den Schriften Platons** . 228—326

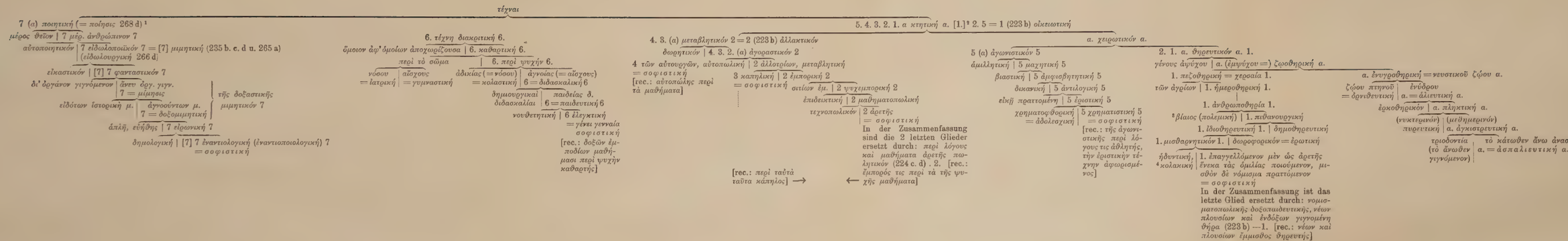
Ergänzung zu den oben (in Nr. I S. 42 ff., 49 ff.) gegebenen Nachweisen aus dem Sophistes (*σχῆμα* und *φύσις*) S. 229 — Stellennachweis für den Philebos S. 229 — Bedeutung von *εἶδος* und *ἰδέα* im Sophistes, Politikos, Philebos S. 230 — *γένος, μέρος, μορφή, φύσις* usw. im Philebos S. 233 — Stellennachweis für den Timaios S. 235; Bedeutung der Wörter im Timaios S. 239 — Nachweis und Erklärung der Stellen für den Kritias und die Nomoi S. 248 — Die Stellen des Parmenides (zum Teil noch ohne Erklärung) S. 252 — des Hippias II und Laches S. 255 — des Charmides, Protagoras, Hippias I S. 256 — des Euthyphron und Gorgias S. 258 — des Menon S. 260 — des Euthydemos und Kratylos S. 262 — des Menexenos S. 268 — des Symposion S. 269 — des Phaidon S. 270 (mit eingelegter Erklärung über meine Auffassung der platonischen Idee S. 278 bis 283) — der Politeia S. 285 — des Phaidros S. 301 — des Theaitetos S. 306 — Zusammenfassung der Ergebnisse mit nochmaliger Musterung der einzelnen Dialoge S. 308 (mit nachgeholter Erklärung der Stellen des Parmenides S. 313 bis 317) — Zusammenfassung unter dem Gesichtspunkt der verschiedenen Bedeutungen von *εἶδος* und *ἰδέα* S. 321 (mit Tabelle neben S. 323) — Versuch, die Mannigfaltigkeit der Bedeutung zu erklären S. 323 — Hinweis auf eine noch erforderliche Ergänzung der ganzen Untersuchung S. 326.

VII. Die dem Platon und Speusippos zugeschriebenen Briefe . . 327—424

Widersprechende Meinungen über die Echtheit der platonischen Briefe S. 327 — Eingehende Prüfung des 13. Briefes, zunächst hinsichtlich des Inhalts S. 328 (Die Unechtheit ist offenbar); dann hinsichtlich seiner Form S. 344 (Nachweis der völligen Verkehrtheit von H. Räders Bemühungen, aus ihr die Echtheit glaublich zu machen S. 346 bis 354. Methodologische Bemerkungen zur Sprachstatistik S. 349, 354 f.) — Vorspiegelung intimster Sach- und Personenkenntnis des Briefschreibers S. 358. Schlagende Parallelen dazu im Johannesevangelium und den sogen. Pastoralbriefen des Paulus S. 361, 362. Verweisung auf Jülichers musterhafte Darlegungen S. 362 — Oberflächlichere Prüfung anderer Briefe: des 2. S. 364 (Unglückliche Verteidigung Räders S. 367) — des 6. S. 372 — des 12. S. 374 (der 13., 2., 6. und wohl auch 12. scheinen von

demselben Verfasser zu sein S. 374) — des 4. S. 374: er ist Platons nicht unwürdig, würde aber eher für Speusippos passen. — Prüfung der sonst dem Speusippos zugeschriebenen Briefe: des 30. unter den Epistolae Socraticorum S. 379 — des 35. unter diesen (zusammen mit dem ihm entsprechenden Antwortbrief, Nr. 36) S. 382 — Prüfung der weiteren angeblichen platonischen Briefe: des 5. S. 397 — des 11. S. 398 — des 1. S. 399 (alle diese sind unecht) — des 3. S. 399 (ihn halte ich für echt) — des 7. S. 404 (Der philosophische Exkurs ist unhaltbar S. 404 — Wer ist der Hipparinos von p. 324 a? S. 405 — Die *δυναστεύοντες* von p. 352 b; Karsten ist voreingenommen S. 407 — Die Lage des 7. Briefes S. 409) — des 8. S. 410; die sprachliche Verwandtschaft des 3., 7., 8. Briefes (mit Tabelle) S. 410 — des 10.; des 14. bis 18. S. 415 — Das Verhalten der einzelnen Briefe hinsichtlich des Hiatus S. 418 (Räders Tabelle S. 418 — Räders Schlüsse gehen fehl S. 420 — Statistischer Scheinbeweis zur Unterstützung meiner These über den 7. Brief S. 421) — Zusammenfassung der Ergebnisse S. 422.

Übersicht über die Begriffseinteilungen im Sophistes.



α bedeutet die Diäresen, mittels der die Definition des *ἀσπαλιευτής* gefunden wird, die als *παράδειγμα* dient. Sie sind enthalten in 218 e—221 c. 1. bedeutet die erste Definition des *σοφιστής*, 221 c—223 b; 2. dessen zweite Definition, 223 c—224 d; 3. 4. die dritte und vierte, 224 d—e; 5. die fünfte, 224 e—226 a; 6. die sechste, 226 a—231 c; [7] den ersten Ansatz zur siebenten, 232 b—236 c; 7. die Vollendung der siebenten, 264 c—268 d; [rec.: die rekapitulierende Zusammenfassung der sechs ersten Definitionen 231 c. d.]

Die dem Wort vorausgestellten Zahlen zeigen an, daß dasselbe in der Entwicklung der Diärese, nachgesetzte Zahlen, daß es in der zusammenfassenden Rekapitulation der Merkmale gebraucht ist. Das Eingeklammerte (α) bedeutet, daß die damit bezeichneten Glieder der Einteilung im Musterbeispiel angegeben sind, obgleich sie nicht selbst zu den Merkmalen der *ἀσπαλιευτική* gehören.

[1] [Der Gegensatz von *ποιητική* und (*χειρωτική* oder vielmehr) *θηρευτική* wird auch angedeutet *Εὐθυδ.* 290 b. d.] [2] [1] eingeklammert, weil das Wort *κτητικῆς* 223 b wahrscheinlich Glosse ist. Siehe u. S. 9. [3] [Vgl. die *στρατηγική* in *Εὐθυδ.* 290 b.] [4] [Ähnlich wird *Εὐθυδ.* 289 e f. die *λογοποική* bestimmt.]

I. Bemerkungen zum Sophistes.[1]

Die treffliche Neubearbeitung des Stallbaumschen Kommentars zum Sophistes durch Apelt gibt mir Anlaß, mir das Wort zu erbitten für eigene Bemerkungen zu einigen schwierigeren Stellen des Dialogs, die ich immer noch nicht für hinlänglich aufgeklärt halten kann. Archiv X 478.

Die ersten Anstände ergeben sich bei den Begriffseinteilungen, mittels deren die Definition des Sophisten gefunden werden soll. Sie beginnen mit 218 e und füllen die folgenden Seiten bis 236 c; dann werden sie vorläufig abgebrochen, um nach einer langen Zwischenuntersuchung in dem Schlußabschnitt 264 c—268 d vollends zu Ende geführt zu werden. Um ohne Zuhilfenahme des zusammenhängenden Textes in einer für den Leser verständlichen Weise von ihnen reden und ihre Eigentümlichkeiten erörtern zu können, muß ich sie übersichtlich darstellen (s. nebenstehende Tabelle):

Eine Vergleichung der den Worten rechts und links beigeschriebenen Zahlen (deren Erklärung in der Anmerkung gegeben ist) läßt auf den ersten Blick erkennen, daß die 1., 2., 5., 6. und 7. Definition, nachdem die fortschreitende Begriffseinteilung bis zu der differentia specifica, dem letzten entscheidenden Merkmal, herabgeführt hat, durch Wiederholung aller gefundenen Merkmale zusammengefaßt wird, während dies bei der 3. und 4., die nur in 479
wenigen Gliedern bestehen und ihren Stamm mit der 2. gemein haben, nicht geschieht. Weiter zeigt sich, daß die Zusammenfassung bei der 5. und 6. sowie bei dem Musterbeispiel, als welches die Definition des *ἀσπαλιευτής* dient, ganz genau dieselben Glieder und zwar mit ganz[2] derselben Wortbezeichnung enthält, in welche sich vorher die meist *ἐπὶ δεξιά*[3] fortschreitende *διαίρεσις* in der

[1] [Vgl. C. Ritter Platons Dialoge, Inhaltsdarstellungen 1903 I S. 25—43.]

[2] oder wesentlich ganz; Verschiedenheiten der Endung, wie z. B. *ζῳοθηρική* 222 a und *ζῳοθηρία* 223 a, sind im Schema unberücksichtigt geblieben.

[3] Was dies heißt, zeigt ein Blick auf die Tabelle selbst; vgl. meine Bemerkung zu den Begriffseinteilungen des Politikos (Ellwanger GymnProgr. 1896, S. 17). Der Ausdruck *πορεύεσθαι κατὰ τοὐπὶ δεξιὰ ἀεὶ μέρος τοῦ τμηθέντος* steht *Σοφ.* 264 e. Die übliche Verweisung auf *Φαιδρ.* 265 e ist zu seiner Erklärung nicht dienlich.

Richtung auf das Gesuchte hin verzweigt hat, daß aber bei der 1. und 2. Definition in der Zusammenfassung einzelne Glieder übersprungen werden, nämlich in der 1. die *πιθανουργική*, in der 2. die dem *ἀγοραστικόν* untergeordnete *μεταβλητική*. Dieses Überspringen von Gliedern zeigt sich auch, wenn wir verschiedene Definitionen
480 untereinander vergleichen, die durch Abzweigung von einem gemeinschaftlichen Stamme aus entstehen. Die Zahl der oberen Glieder der Reihen, die erst weiter unten auseinanderlaufend die Definition des *ἀσπαλιευτής* und die 1. Definition des *σοφιστής* ergeben, ist in den beiden Entwicklungen nicht gleich. Beim *ἀσπαλιευτής* dient zur Vermittlung der *κτητική* mit dem *μέρος θηρευτικόν* das *χειρωτικόν*, das beim *σοφιστής* ausgelassen wird. Eine leichte Andeutung, daß die vorher getroffene Einteilung des Musterbeispiels nicht außer acht gesetzt sei, könnte man im Gebrauch des Verbums *χειροῦσθαι* finden, das 222 a zur Charakteristik des Sophisten verwendet wird: er sucht *ποταμούς τινας πλούτου καὶ νεότητος οἷον λειμῶνας* auf, *τὰν τούτους θρέμματα χειρωσόμενος*. Die folgende 2. Definition des Sophisten will aber von dem *χειρωτικόν* entschieden gar nichts mehr wissen. Mit dem Satze 223 c *τὸ τῆς κτητικῆς τέχνης διπλοῦν ἦν εἶδός που, τὸ μὲν θηρευτικὸν μέρος ἔχον, τὸ δὲ ἀλλακτικόν* erhebt sie geradezu eine Unterabteilung des *χειρωτικόν*

Denn das *δεξιόν* bezeichnet an jener Stelle das Bessere, im Gegensatz zu dem *σκαιόν* als dem Schlechteren. Bei der hier vorgenommenen Teilung aber, die stets eben das, was der letzten differentia specifica zuführt, rechts, das davon Unterschiedene links stellt, kommt z. B. in 265 b das *τμῆμα θεῖον* der *ποιητική* auf die linke Seite, ebenso nachher das *αὐτοποιητικόν*, welches doch vorzüglicher ist als das rechts gestellte *εἰδωλοποιϊκόν*. — Zwei andere, der räumlichen Anschauung entnommene Bezeichnungen von Begriffsverhältnissen, welche im Sophistes vorkommen, möchte ich gelegentlich auch besprechen. Bei der Zusammenfassung der Merkmale der *ἀσπαλιευτική* heißt es 221 b *ἐνυγροθηρικοῦ τὸ κάτωθεν τμῆμα ὅλον ἁλιευτικόν* (sc. *ἦν*). Das Gegenstück zur *ἁλιευτική* in 220 b war (vgl. die Tabelle oben) die *ὀρνιθευτική*. Das *τμῆμα*, welches ihr zufällt, wäre also *τὸ ἄνωθεν*. In den Kommentaren und Übersetzungen finde ich zu diesen Bezeichnungen keine Erklärung. Sie werden, wie jenes *ἐπὶ δεξιά*, ganz im ursprünglichen Wortsinn zu verstehen sein: das Reich der Vögel, die Luft, befindet sich über dem Jagdgebiet des *ἁλιεύς*, über dem Wasser. — Ferner 266 a wird verlangt die *ποιητική* zu schneiden sowohl *κατὰ πλάτος* als *κατὰ μῆκος*. Die beste Veranschaulichung erhält diese Vorschrift jedenfalls durch Teilung eines Kreises mittels zweier sich senkrecht schneidender Durchmesser; und wenn der Ausdruck auch nicht beweist, daß schon damals die heute beliebte bildliche Bezeichnung von Begriffsverhältnissen durch Kreise vorkommt, so muß man doch jedenfalls an eine geschlossene Figur denken, die sich *κατὰ πλάτος* und *κατὰ μῆκος* teilen läßt [vgl. Ellw. Pr. S. 21].

an dessen Stelle. Auch die 5. Definition, welche Veranlassung hätte, dasselbe wieder zur Geltung kommen zu lassen, ignoriert es. Ferner, wie jene dem *ἀγοραστικόν* untergeordnete *μεταβλητική* schon in der Zusammenfassung der 2. Definition fehlte, so bleibt sie in der 3. ganz unberücksichtigt, was zur Folge hat, daß die *καπηλική*, welche vorher der *ἐμπορική* gleichgeordnet war, nun der um eine Stufe höher stehenden *αὐτοπωλική* zur Seite zu treten scheint. Dann ist weiter zu beobachten, daß die Benennung der Glieder einer Reihe nicht durchweg dieselbe bleibt. In der Zusammenfassung der ersten Definition taucht plötzlich der terminus *οἰκειωτική* auf, der offenbar das sonst angewandte *κτητική* ersetzt (s. u. S. 4). Die wortreiche Bestimmung des letzten Gliedes der 1. Definition wiederholt sich in der Zusammenfassung in ziemlich anderer Form, die letzten zwei Glieder der 2. und einige Mittelglieder der 7. lauten ebenfalls in der Zusammenfassung etwas anders als vorher. Und wenn man genau zusieht, so wird man finden, daß die Abweichungen der Form zum Teil für den Inhalt nicht ganz gleichgültig sind. Besonders störend ist der doppelsinnige Gebrauch der Bezeichnungen *μεταβλητική* (*-όν*) und *μιμητική* (*μίμησις*), der aus der Übersicht der zur 2., 3., 4. und zur 7. Definition führenden Reihe ersehen werden kann.

Dies sind schwere Vorwürfe gegen die ganze Darstellung — 481
wenigstens wenn dieselbe eine endgültige sein will, wenn der Verfasser des Dialogs mit seiner umständlichen Begriffseinteilung eine brauchbare Übersicht über tatsächlich in der Begriffswelt herrschende Verhältnisse geben wollte. Es müssen ihm dann noch manche anderen Fehler vorgerückt werden, von denen ich, soweit als möglich den Anmerkungen der früheren Erklärer nachgehend, noch folgende hervorheben will: Wenn die *ποιητικὴ* und *κτητική τέχνη* zwei Hälften der gesamten *τέχνη* sein sollen, so war zu zeigen, zu welcher der beiden die *διακριτική* gehöre, die den Oberbegriff für die Einteilungen der 6. Definition bildet. Das Verhältnis der Mathematik, die 219c der *κτητική* zugeteilt ist, zu den obersten Hauptteilen dieses Begriffs, der *χειρωτική* und *μεταβλητική*, hätte müssen auch deutlich gemacht werden. Wenn der Verfasser hier bei der Verbindung der obersten Begriffe untereinander manches versäumt hat, so ist er anderseits im Eifer der nach unten fortschreitenden Gliederung zu lächerlichen Bestimmungen gekommen, die mit den Merkmalen übergeordneter Begriffe im Widerspruch stehen: gegen Schluß der 5. Definition wird

eine *εἰκῇ καὶ ἀτέχνως πραττομένη ἀντιλογική* von der *ἐριστική* unterschieden; so haben wir also eine — *ἄτεχνος τέχνη*;[4] gleich darauf aber wird ein *χρηματοφθορικὸν μέρος* der *ἐριστική* bezeichnet — der *ἐριστική*, welche doch eine Unterart der *κτητική* ist! „haud parvum miraculum dividendi studio efficitur" bemerkt Apelt dazu. Er findet außerdem, der Verfasser habe einen offenbaren Fehler in seinem Musterbeispiel selbst begangen, indem er die *πληκτική* nach dem Gesichtspunkt der Tageszeit, zu der sie betrieben wird, die doch für die Art und Führung der Waffe nicht bestimmend sei, weiter teilt. Eine andere Unklarheit, welche in dem Musterbeispiel steckt, ist die Unterordnung der Jagd auf die *ἔνυδρα* unter den Oberbegriff der *ἐνυγροθηρική* oder *θήρη νευστικῶν* (220 a b).[5]
482 Unklar ist endlich in der Reihe der 1. Definition das Verhältnis der *ἀνθρωποθηρία* zur *ἡμεροθηρική*. Als einfach gleichbedeutend können sie nicht gelten: man denke nur an das aus dem Theaitetos bekannte Beispiel der Jagd auf die im Taubenschlag eingefangenen zahmen Tauben.

Was soll man nun zu all diesen Anständen sagen? Ich meine folgendes. Der Verfasser, mag er sein wer er will,[6] gibt sich durch die nachfolgenden Untersuchungen über das Urteil, über die Bedeutung der Negation und des Verbums „sein" als scharfsinnigen und energischen Denker kund; von bewunderungswürdiger Schärfe und Klarheit seiner Auffassung zeugt auch die Kritik, welche er an den philosophischen Systemen seiner Vorgänger übt. Einige Zeit nach dem Dialog Sophistes hat derselbe Verfasser — daran hat wohl die argwöhnischste Skepsis noch nicht gezweifelt — den Politikos geschrieben. Auch in diesem bewährt er sich als wirklichen Philosophen; dabei aber macht er auch dort in den Einteilungen auffallende Ungeschicklich-

[4] [Vgl. *Φαιδρ.* 262 c *λόγων ἄρα τέχνην . . γελοίαν τινὰ καὶ ἄτεχνον παρέξεται.*]

[5] Gesteigert würde dieselbe noch durch die bei Aufsuchung der 1. Definition des Sophisten 221 e gemachte rückverweisende Bemerkung *δίχα διείλομεν τὴν ἄγραν πᾶσαν, νευστικοῦ μέρους, τὸ δὲ πεζοῦ τέμνοντες . . καὶ τὸ μὲν διήλθομεν, ὅσον περὶ τὰ νευστικὰ τῶν ἐνύδρων· τὸ δὲ πεζὸν εἰάσαμεν ἄσχιστον*, wenn man dort nicht eine leichte Entstellung des Textes annehmen dürfte (vgl. darüber unten S. 9).

[6] Daß es nur Platon sein kann, steht mir unerschütterlich fest. Ich will aber diejenigen, welche anderer Meinung sind, hier nicht durch Einsetzung seines Namens zum Widerspruch reizen, damit sie unbefangener prüfen, was ich ihnen vorlege. Auch erreiche ich so vielleicht eher, was ich lebhaft wünsche, daß keine Vorstellung von der sogenannten „platonischen Ideenlehre", die Auffassung störend, sich eindränge.

keiten.[7] Ich sehe diese, sowohl im Sophistes wie im Politikos, als absichtlich gemacht an. Daß der Verfasser sich gelegentlich Scherze mit seinen Lesern erlaubt, ist wohl fast von allen Erklärern bemerkt worden. Nur der steifen Pedanterie, welche den philosophischen Gehalt einer Untersuchung mit dem Ellenmaß der syllogistischen Formeln barbara, celarent etc. feststellen zu können glaubt, konnte es verborgen bleiben. Sie stößt sich am stärksten gerade an den Stellen, welche dem nachdenklicheren und bescheideneren Leser zum Fingerzeig der tiefer liegenden Absicht des Verfassers werden sollen. Gewiß, der Verfasser des Sophistes war fähig, die *μαθηματική* und *διακριτική* in eine Übersicht der *τέχναι* einzuordnen, selbst wenn er die *ποιητική* und *κτητική*, so wie er es hier getan hat, als oberste Unterabteilungen der *τέχνη* hinstellte. Mit geringer Kunst ließ sich z. B. die *ποιητική* gliedern 1. in eine qualitativ oder intensiv, 2. in eine durch räum- 483
liche Bewegung gestaltende und die 2. Abteilung ließ sich dann teilen in *συγκριτική* und *διακριτική*. Gewiß ließen sich die Ungeschicklichkeiten und Unklarheiten in den verschiedenen zur Definition des Anglers und des Sophisten hinlaufenden Reihen alle mit ziemlich geringer Mühe beseitigen. Wenn der Verfasser sie nicht beseitigt hat, so ist es ihm eben der Mühe nicht wert gewesen. Wie wenig peinlich er diese Sachen nimmt, das zeigt sich besonders deutlich darin, daß er die zwei fast miteinander aus der *μεταβλητική* abgeleiteten Definitionen Nr. 3 und 4 das eine Mal (224 d) als eine einzige und dann wieder (231 d) als zwei behandelt, worauf auch Apelt aufmerksam macht. Es ist ihm ganz gleichgültig, als wie viel man sie nehmen will; ganz gleichgültig ist ihm überhaupt die Anzahl der verschiedenen Definitionen. Aber auch der Verlauf vom Ausgangspunkte bis zum letzten Merkmal ist ihm nicht besonders wichtig. Das zeigt er dadurch an, daß er bei Wiederholungen Glieder ausläßt, aber auch wohl gelegentlich (vgl. die Zusammenfassung der 1. Definition mit ihrem *νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων*[8]) Neues nachträglich einfügt; er zeigt es ferner durch mehrfachen Wechsel der Bezeichnungen:

[7] Vgl. Ellwanger Gymnasialprogramm 1896 S. 19 ff.

[8] Auch bei der Zusammenfassung der 7. Definition 268 c d wird ein Glied eingeschoben *τὸ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικὸν . . ἀνθρωπικὸν τῆς ποιήσεως ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιϊκὸν μόριον*: damit ist eine Unterscheidung der *μιμητική* nach den Organen, welche sie benutzt, eingeführt.

eine für immer festgestellte Übersicht über die *τέχναι* müßte doch in festen terminis gegeben sein. Sein Zweck ist hier derselbe wie im Politikos, wo er ihn (287 a) ganz klar bezeichnet. Er will die Leser *διαλεκτικωτέρους καὶ τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὑρετικωτέρους* machen; er will ihnen insbesondere zeigen, daß trotz aller Künste der Systematik und Klassifikation das Gesuchte entschlüpfen könne und daß dieselbe Bestimmung von demselben Ausgangspunkte aus auf verschiedenem Wege gefunden werden könne (siehe die *ἀντιλογική*, welche in der 5. Definition als Unterabteilung des *ἀγωνιστικὸν μέρος* der *κτητική* erscheint, und zwar nicht als unterstes Merkmal der fortschreitenden Reihe, während sie in der 7. Definition als Schluß-
484 glied einer aus der *ποιητική* sich entwickelnden Reihe vorkommt), daß aber freilich nur Ein Weg der sach- und zweckgemäße sei. Eine der Stellen, wo er besonders deutlich zutage treten läßt, wie er diese Einteilungen nur als Scherz und Übung behandle, ist 222 b (1. Definition), wo Theaitetos den Versuch, die *πεζὴ θήρα* in die zwei Teile *τῶν ἡμέρων* und *τῶν ἀγρίων* zu teilen, mit der erstaunten Frage aufhält *εἶτ' ἔστι τις θήρα τῶν ἡμέρων;* worauf der Fremdling antwortet *εἰ πέρ γέ ἐστιν ἄνθρωπος ἥμερον ζῷον. θὲς δὲ ὅπῃ χαίρεις, εἴτε μηδὲν τιθεὶς ἥμερον, εἴτε ἄλλο μὲν ἥμερόν τι τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄγριον, εἴτε ἥμερον μὲν λέγεις αὖ τὸν ἄνθρωπον ἀνθρώπων δὲ μηδεμίαν ἡγεῖ θήραν· τούτων ὅτι περ ἂν ἡγῇ φίλον εἰρῆσθαί σοι, τοῦτο ἡμῖν διόρισον.* Gegen den billigen Spott Deussens genügt die Verteidigung Apelts nicht ganz, welcher ihm entgegnet, daß die Stelle logisch unanfechtbar sei. Nicht bloß das ist sie, sondern auch ihre Umständlichkeit ist gut. Wenigstens ist sie künstlerisch berechnet, nicht bloß um dem einfach fortschreitenden Gang durch eine scherzhafte Wendung[9] Abwechslung zu geben, sondern zugleich um zu zeigen, daß es hier wirklich auf die Gestaltung eines einzelnen Gliedes nicht ankomme in der *διαίρεσις*, die schließlich doch durch eine bessere, auf das bezeichnendste Merkmal des Begriffes (was für die Sophistik die Kunst des Widerspruchs ist) hinzielende ersetzt werden muß. Gewisser-

[9] Der Scherz liegt darin, daß der Fremdling dem Theaitetos zu verstehen gibt, er werde ihn unausweichlich dahin treiben, wo er ihn haben wolle (ich erinnere an *Εὐθυδ.* 275 e *καὶ μήν σοι προλέγω, ὅτι ὁπότερ' ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον ἐξελεγχθήσεται* und 276 e *πάντα . . τοιαῦτα ἡμεῖς ἐρωτῶμεν ἄφυκτα*), obgleich, wie jenem nachher erst gezeigt wird, der Weg, auf dem sie fortschreiten, nicht der richtige ist.

maßen ein Gegenstück zu dieser Stelle haben wir 236 c d, wo Theaitetos allzu schnell, ohne die Worte gründlich zu verstehen, einer Versicherung zugestimmt hat und nun zu größerer Aufmerksamkeit ermahnt wird durch die Frage *ἆρ' οὖν αὐτὸ γιγνώσκων σύμφης ἢ σε οἷον ῥύμη τις ὑπὸ τοῦ λόγου συνειθισμένον νῦν ἐπεσπάσατο πρὸς τὸ ταχὺ ξυμφῆσαι;* dies erinnert wieder an mehrere Stellen des Politikos, insbesondere 280 b ff., wo darauf hingewiesen wird, daß man bei solchen Einteilungen immer „die empirischen Verhältnisse scharf ansehen müsse und niemals außer Augen lassen dürfe, um nicht in bloßes Geplapper ohne vernünf- 485
tigen Sinn hineinzugeraten".[10] Daß der Verfasser anderseits die logische Prüfung des tatsächlich sich Darbietenden nicht verabsäumt, daß er sich bei bloßer Wahrnehmung nicht beruhigt, sondern das Wahrgenommene verstehen will, indem er es logisch zergliedert und ordnet, das beweist vor allem die Sorgfalt, mit der er nachher den logischen Einwand gegen die Tatsache des *ἀντιλέγειν* und *ἀπατᾶν* untersucht, und der Nachdruck, mit dem er 230 b und 241 e den Satz des logischen Widerspruchs betont.

Übrigens will ich durchaus nicht bestreiten, daß die Methode der Begriffsbestimmung durch Aufsuchen des allgemeinsten übergeordneten Begriffes und fortgesetzte dichotomische Teilung dem Verfasser des Sophistes von größter Wichtigkeit sei. Und seine Bevorzugung der Dichotomie vor anderen Einteilungen mag man tadeln; wiewohl die methodische Regel, die im Politikos (287 c) gegeben wird *ἐπειδὴ δίχα ἀδυνατοῦμεν, δεῖ . . . εἰς τὸν ἐγγύτατα ὅτι μάλιστα τέμνειν ἀριθμόν* mir nicht übel gefällt. Also nicht die Methode selbst und ihre immer erneute Anwendung gehört dem Beiwerk und der zufälligen dialogischen Einkleidung des Gedankeninhaltes an, sondern nur die mit ihr eben hergestellte Begriffsgliederung, deren augenfällige Mangelhaftigkeit für den Leser eine Aufforderung zu selbständigen neuen Versuchen ist, indem sie ihn zugleich zur Vorsicht mahnt in einem methodischen Verfahren, das so leicht irre geht. Das Ideal des Verfassers ist eine richtig durchgeführte Gliederung aller Begriffe, ein allumfassendes Schema, das die verschiedenen Verhältnisse und Beziehungen der Begriffe und damit auch der unter ihnen befaßten Dinge übersichtlich zur Darstellung brächte,

[10] Ellwanger Programm S. 21.

und in welchem mit nicht mißzuverstehender Wortbezeichnung zugleich eine einfache Aufschrift für jedes Begriffsfach durchgeführt
486 wäre.[11] Aber ernstliche Versuche zur Verwirklichung dieses Ideals enthalten die *διαιρέσεις*, mittels deren der *ἀσπαλιευτής* und dann der *σοφιστής* definiert wird, noch nicht.[12] Es kommen im Sophistes solche vor, aber erst in dem Abschnitt Kap. XL ff., wo die Verhältnisse der *μέγιστα εἴδη* oder *γένη* zueinander untersucht werden. Der Verfasser scheint mir der Überzeugung zu sein, daß diese, die durch alle anderen sich hindurcherstrecken oder sie als Teilbegriffe in sich befassen, zuerst vollkommen aufgeklärt sein müssen, ehe die Arbeit der Ordnung und Gliederung an untergeordneten *εἴδη* mit Aussicht auf bleibenden Erfolg unternommen werden kann.

Ich weiß, daß ich durch diese Ausführungen nicht alle Leser überzeugen werde. Soviel aber hoffe ich bestimmt, es werden mir alle, die denselben gefolgt sind, zugeben, daß es verschwendete Mühe ist, wenn die Herausgeber des Sophistes die Ungleichheiten, welche zwischen der Entwicklung eines Begriffs und der schließlichen Zusammenfassung der entwickelten Merkmale zur Definition bestehen, durch Einschiebsel und Streichungen wegbringen wollen. Insbesondere die Zusammenfassung der 1. Definition hat alle möglichen Heilkünste dulden müssen. Sie enthält allerdings, wie schon Schleiermacher erkannt hat, so wie sie überliefert ist, in den Worten *τέχνης οἰκειωτικῆς κτητικῆς θηρευτικῆς ζωοθηρίας πεζοθηρίας χερσαίας κτλ.* entschieden zwei Doppelbezeichnungen, von welchen je die eine getilgt werden muß, und zwar diejenige, welche das

[11] Im Hinblick auf ein solches Ideal läßt Platon schon im Protagoras seinen Sokrates die Kunst des Prodikos loben und bekennt sich, freilich mit Ironie, da Prodikos selbst jene Kunst nur vorgeblich versteht, als dessen Schüler. Gleich einem Euthydemos und Dionysodoros (*Εὐθυδ.* 276 a *καλεῖς δέ τινας διδασκάλους ἢ οὔ;*) beginnt auch er im Gespräch mit andern die Untersuchung über die Sache gern mit der Frage nach der Anerkennung und dem Gebrauch eines Namens derselben: *καλεῖς τι . . .; καλοῦμέν τι . . .;* Im Kratylos hat er die Richtigkeit der Sprachbezeichnung genauer untersucht; aber bei den dort geführten Untersuchungen läßt er es nicht bewenden, sondern gerade in den Dialogen des höchsten Alters kehrt die Frage oft wieder. Daß ihm aber die *ὀρθότης ὀνομάτων* nicht einfache Tatsache, sondern erst zu erreichendes Ideal ist, das an schwierige Bedingungen geknüpft ist, spricht er hier 267 d in dem Satze aus: *πόθεν οὖν ὄνομα ἑκατέρῳ τις αὐτῶν λήψεται πρέπον; ἢ δῆλον δὴ χαλεπὸν ὄν, διότι τῆς τῶν γενῶν κατ' εἴδη διαιρέσεως παλαιά τις, ὡς ἔοικεν, ἀργία* (nach Madwig, *αἰτία* MSS.) *τοῖς ἔμπροσθεν καὶ ἀσύννους παρῆν κτλ.*

[12] [siehe Bem. z. Philebos S. 503.]

oben schon gebrauchte Wort wiederholt, also κτητικῆς[13] und πεζοθηρίας (oben 222 b πεζὴ θήρα und vorher, im Musterbeispiel 220 a, 487
πεζοθηρικόν). Alle anderen Bestimmungen der Zusammenfassung sind aber ganz in Ordnung und es ist ebenso überflüssig, ἡμεροθηρικῆς vor ἀνθρωποθηρίας und μισθαρνητικῆς vor νομισματοπωλικῆς zu streichen — der Mensch ist nicht das einzige ζῷον ἥμερον und dem μισθαρνητικόν war oben das μισθὸν νόμισμα πραττόμενον untergeordnet — als die in der Zusammenfassung nicht wieder aufgeführte χειρωτική und πιθανουργική einzuschieben.[14]

Die gewonnene Erkenntnis von der Absichtlichkeit der soeben beobachteten Fehler ist fruchtbar zu machen für die Beurteilung inhaltlich viel bedeutsamerer Entwicklungen des Dialogs.

235 d wird ein Zweifel darüber ausgesprochen, ob die Kunst des Sophisten, welche der εἰδωλοποιϊκή begrifflich untergeordnet schien, dem ersten oder zweiten von den Gliedern derselben, der εἰκαστική oder φανταστική, zugehöre und 236 d wird die zweifelnde

[13] Die οἰκειωτική könnte auch als Ersatz der χειρωτική angesehen werden und hätte dann neben der κτητική Platz, aber doch nur, wenn diese ihr vorausgestellt wäre. Aber im Hinblick auf den schwankenden Gebrauch der Wörter μεταβλητική (2., 3., 4. Definition) und μιμητική (7. Definition) könnte am Ende auch jemand behaupten, die κτητική sei hier im Sinne der fehlenden χειρωτική gebraucht (so war sie ja 219 c als die τέχνη erklärt, welche Seiendes und Werdendes χειροῦται) und dann mit Recht der οἰκειωτική, die jene κτητική weiteren Umfangs vertritt, untergeordnet. Indes, da die πεζοθηρία χερσαία jedenfalls ein erklärendes Einschiebsel enthält, ist hier fast mit voller Sicherheit dasselbe festzustellen.

[14] Ich habe Grund, mit allem Nachdruck vor unnötigen Abweichungen vom Text, namentlich vor Streichungen, zu warnen. Die Herausgeber berufen sich gerne auf die soeben besprochene Stelle, wo ohne Widerspruch eine größere Entstellung des Textes anerkannt sei, und streichen Worte, die ihnen unbequem sind, als „manifesta emblemata“ (so Apelt zu 266 d). Mir erscheint die Berechtigung der meisten Korrekturen der Herausgeber als mindestens fraglich und ich werde das an einzelnen Beispielen nachher noch zeigen. Ganz ohne Korrekturen kommt man freilich nicht aus und ich selbst erlaube mir solche. 221 e z. B., wo Apelt τὰ νευστικὰ τῶν ἐνύδρων (siehe oben S. 4) mit der Bemerkung hinnimmt „exspectes potius“ τὰ ἔνυδρα τῶν νευστικῶν, korrigiere ich, indem ich entweder τῶν ἐνύδρων streiche oder τῶν πτηνῶν τε καὶ ἐνύδρων schreibe. Aber der Text im ganzen ist ziemlich besser, als gemeinhin angenommen wird. Es gilt dies für die ganze letzte Gruppe der platonischen Schriften, welche eben mit dem Sophistes beginnt. Da ihr Stil mehr und mehr die Schwerfälligkeit und Umständlichkeit des Greisenalters annimmt, so ist insbesondere ihnen gegenüber der Grundsatz verkehrt, es dürfe ja kein überflüssiges Wort im Texte gelassen werden.

Frage noch einmal wiederholt. Nach der ganzen vorhergehenden Schilderung des Sophisten, von dem festgestellt ist, daß er junge unerfahrene Leute durch seine Worte betrügt, muß man sich aber
488 doch ohne weiteres für die *φανταστική* entscheiden.[15] Denn sie dient dem Schein und läßt *τὸ ἀληθές* und die *οὖσαι συμμετρίαι* außer Augen, was eben auf die *εἰκαστική* nicht zutrifft. Auch ist jene Entscheidung schon 239 c vorausgesetzt (*τοιγαροῦν εἴ τινα φήσομεν αὐτὸν ἔχειν φανταστικὴν τέχνην*), ohne daß inzwischen noch irgend ein Wort gesagt wäre zur Aufklärung des Zweifels. Und selbst die Form, in welcher der Leiter des Dialogs, der eleatische Fremdling, das Bedenken einführt, mit dem er die Begriffseinteilung unterbricht, 236 e *τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή* zeigt deutlich genug, daß er darauf hinaus will, die Sophistik eben unter den Begriff der *φανταστική* zu bringen. Auch hier also bemerken wir eine Unklarheit, ein gewisses Schwanken der Darstellung. Und es ist wieder von der Art, daß man es bemerken muß, sobald man nicht, der *ῥύμη* folgend, sich gedankenlos von dem *λόγος* fortreißen läßt. Wer die Anstöße beachtet und sich durch sie zu selbständiger Durchdringung des Vorgetragenen aufmuntern läßt, dem wird bald weiter auffallen, daß von den zwei Einwänden, die den Begriff der *φανταστική* oder *ἀπατητική* als widerspruchsvoll anzufechten scheinen, eigentlich nur der eine sich mit diesen das Merkmal *ψεύδεσθαι* enthaltenden Begriffen beschäftigt, während der andere, mit dessen Anerkennung das *λέγειν* und *δοξάζειν* überhaupt aufgehoben wäre, tatsächlich gegen den der *φανταστική* übergeordneten Begriff *εἰδωλοποιϊκή* oder — wie sie 235 c und d heißt — *μιμητική*[16] gerichtet ist und diesen als widerspruchsvoll und unhaltbar hinstellen will. 239 d wird zuerst der allgemeiner gehaltene Einwand gegen die *εἰδωλοποιϊκή* eingeführt (*εἰς τοὐναντίον ἀποστρέψεις τοὺς λόγους, ὅταν εἰδωλοποιὸν αὐτόν καλῶμεν, ἀνερωτῶν τί ποτε τὸ παράπαν εἴδωλον λέγομεν*); der
489 bestimmter gegen die *ἀπατητική* oder *φανταστική* gerichtete folgt 240 d.

[15] Auch schon die 1. Definition, welche den Sophisten als einen Jäger besonderer Art bestimmt, läßt in den zuletzt beigebrachten Merkmalen ihn als Betrüger und Meister einer Scheinkunst erkennen, einen *ἐπαγγελλόμενον ὡς ἀρετῆς ἕνεκα τὰς ὁμιλίας ποιούμενον*, der in Wahrheit ein ganz anderes Ziel verfolgt, einen, der die *δοξοπαιδευτική* übt.

[16] 235 e steht auch *μίμημα* = *εἴδωλον*. Daß *μίμησις*, *μιμητική* nachher in engerem Sinn, als Unterart der *φανταστική*, gebraucht wird, ist oben erwähnt und schon aus der Tafel der *τέχναι* zu ersehen.

Der Widerlegung des ersteren dient im wesentlichen 240 d — 259 e, der gehaltreichste Teil der ganzen Schrift. Nachdem endlich festgestellt ist, was es bedeutet, verschiedene „Namen" einem Ding beizulegen oder von ihm, außerdem daß es benannt wird, noch mit anderen Worten zu reden und ihm Eigenschaften und Wirkungen zuzuschreiben, nachdem erkannt ist, daß die Bestimmtheit, deren Zeichen der Name oder überhaupt das Wort ist, als Art des Seins zugleich eine Art des Nicht-anders-bestimmt-seins ist und daß man deshalb in der Tat von dem Nichtsein in gewissem Sinn behaupten müsse, es sei, und von dem Sein, es sei nicht, ja daß sogar jedes Urteil, jede Aussage, eben indem sie über den Subjektsbegriff hinausgehe und ein Prädikat mit ihm verbinde, dieses Nichtsein des Seins und Sein des Nichtseins anerkenne,[17] kann in der Antwort auf die Frage *τί ποτε τὸ παράπαν εἴδωλον λέγομεν*, die in 240 b mit Worten wie *οὐκ ὄντως ὄν, πλήν γ' εἰκὼν*[18] *ὄντως* gegeben war, kein Unsinn und Widerspruch mehr gefunden werden. Und die vorher in ihren Erzeugnissen (Spiegelbildern und Schatten) nur sinnlich als wirklich nachgewiesene *εἰδωλοποιϊκή* hat nun auch eine logisch unanfechtbare Beschreibung gefunden. Aber ob es eine *φαντασικήν* und *ψεῦδος* gebe, ob auch diese logisch einwandsfrei seien, ist noch nicht entschieden. Und der Einwand dagegen wird 260 d e erneuert durch die Behauptung, das *μὴ ὄν* sei außer Beziehung zu *δόξα* und *λόγος*. Erst nachdem auch dies widerlegt ist,[19] kann die Sophistik endgültig als *φαντασική* bezeichnet und durch Einteilung dieses Begriffs weiter bestimmt werden. Übersichtlicher und mit Vermeidung aller Unsicherheit könnte die Gliederung der Gedanken folgendermaßen gestaltet werden: Die als Scheinkunst erkannte Sophistik fällt unter die *εἰδωλοποιϊκή*. — Einwand: halt! es gibt gar keine *εἰδωλοποιϊκή*, denn man kann sie und ihr Werk, das *εἴδωλον*, sich ohne Widerspruch gar nicht vorstellen. — Widerlegung des Einwands durch die Untersuchungen über das *ὄν* und *μὴ ὄν*. Da diesen zufolge die 490
εἰδωλοποιϊκή logisch nicht mehr anfechtbar ist, kann die Sophistik als Art derselben gelten. Genauer bezeichnet ist sie nicht *εἰκαστική*, sondern *φαντασική*. — Neuer Einwand: halt! es gibt jedenfalls keine *φαντασική*. Widerlegung usw. Ich glaube, daß wir nur

[17] Vgl. darüber unten S. 62 zu 257 a.

[18] Wobei *εἰκών* ganz in demselben Sinn gesetzt ist, wie vorher, 240 a und b, *εἴδωλον*.

[19] In welcher Weise, das ist nachher noch zu erörtern.

der Absicht des Verfassers entsprechen, wenn wir, angeregt durch die bemerkten Unebenheiten, für uns die Disposition in solcher Weise abändern.

Der Gang der Untersuchung selbst[20] gibt mir das Recht, von dem ich soeben schon Gebrauch gemacht habe, den Einwand, der die Möglichkeit des *εἴδωλον* anfechten will, zugleich als gegen die Möglichkeit des *λόγος* gerichtet zu betrachten und den Einwand gegen die Möglichkeit der *φαντασικὴ* mit dem gegen die Anerkennung des *ψευδῆ λέγειν* und *δοξάζειν* zusammenzunehmen. Dann darf aber auch die Vergleichung, welche 233 d ff. zwischen der Kunst des Malers, der nur scheinbar die Dinge hervorzaubert, deren Bild er malt, und der Sophistik angestellt ist, in genauerer Ausführung berichtigt werden. Die *λόγου τέχνη* überhaupt, nicht bloß die eitle und unehrliche, muß als Art der *εἰδωλοποιϊκή* gefaßt werden, welche mit den ihr eigentümlichen Mitteln die Verhältnisse des Seienden widergibt und nachahmt; die trügerische sophistische Wortkunst entspricht der als Beispiel der *φαντασικὴ* 235 e geschilderten Darstellung des Malers oder bildenden Künstlers, die bei großen Werken mit Rücksicht auf deren Aufstellung und den Standpunkt des Beschauers absichtlich die Maße der Figuren nicht in dem der Natur entsprechenden Verhältnis widergeben; dagegen die dialektische Kunst, welche der Philosoph übt, müßte als eine Art der *εἰκαστικὴ* angesehen werden.[21]

[235 b c. *Δέδοκται τοίνυν ὅτι τάχιστα διαιρεῖν τὴν εἰδωλοποιϊκὴν τέχνην, καὶ καταβάντας εἰς αὐτήν, ἐὰν μὲν ἡμᾶς εὐθὺς ὁ σοφιστὴς ὑπομείνῃ, συλλαβεῖν αὐτὸν κατὰ τὰ ἐπεσταλμένα ὑπὸ τοῦ βασιλικοῦ λόγου, κἀκείνῳ παραδόντας ἀποφῆναι τὴν ἄγραν.* Erst am Ende (264 c bis

[20] Der entscheidende Ausgangspunkt für die Anerkennung der *εἰδωλοποιϊκή* wird 251 b von dem Urteil genommen, das immer eine Sache mit verschiedenen Namen belegt, indem es von dem Subjekt, das durch ein Wort benannt wird, mindestens noch mit einem weiteren Wort eine Aussage macht und so Bestimmtheit mit neuer, anderer Bestimmtheit, *ταὐτόν* mit *ἕτερον* oder *ὄν* mit *μὴ ὄν* verbindet.

[21] Ich übersehe nicht, daß 260 c und d nicht etwa bloß die Wirklichkeit von Trugbildern, sondern von Nachbildungen überhaupt als bedingt durch die Wirklichkeit des *ψεῦδος* dargestellt zu sein scheint. Hier finde ich keine vernünftige Absicht, sehe mich vielmehr genötigt, eine Nachlässigkeit des Verfassers anzuerkennen. Zur Not ließe sich ja das *καί*, das die *φαντασίαι* an die *εἰκόνες* anschließt und die *φαντασικὴ* an die *εἰδωλοποιϊκή*, als ein näher bestimmendes, im Sinne von „nämlich, genauer“ erklären; aber diese Erklärung will mir doch zu verkünstelt scheinen.

268d) wird die Einteilung der *εἰδωλοποιϊκή* durchgeführt, womit dann die endgültige Definition des Sophisten gewonnen wird. Erfolgte sie sogleich, dann wäre schon hier die gestellte Aufgabe gelöst und der ganze Dialog bestünde in nichts als langweiligen Diäresen. Auch so wäre zwar aus ihm logisch manches zu lernen; eine Veranschaulichung der dialektischen Methode hätten wir daran immerhin. Jedoch so wichtig es dem Platon ist, diese an Beispielen deutlich zu machen und zu üben: eine andere Untersuchung ebenfalls logischer Art, aber zugleich von erkenntnistheoretischer und ontologischer Bedeutung ist ihm noch wichtiger und diese schiebt er nun in künstlerischer Absicht mitten dazwischen, um dadurch jene Einförmigkeit der Begriffsteilungen erträglicher zu machen. Auch sonst stellt Platon was ihm das Wichtigste ist gerne in die Mitte des Dialogs. Aber während er sonst etwa mit einer anregenden phantasiereichen Einleitung beginnt (und zwar nicht bloß in Schriften der früheren Zeit, sondern z. B. auch im Timaios und Kritias) und etwa mit einem Mythos abschließt, bildet hier das dürre Fachwerk der Begriffseinteilungen den Rahmen, aus dem das bedeutungsvolle Mittelstück sich heraushebt. Damit wird der Dialog, ebenso wie seine gleichartige Fortsetzung, der Politikos, lehrhafter als die meisten anderen. Eine geringe Entschädigung für die fehlende szenische Ausstattung und dramatische Lebhaftigkeit bilden die Scherze, die (vgl. S. 5, Z. 3, S. 6 A., S. 64 5) auch hier nicht ganz fehlen. So haben wir eben in unserem Satze eine scherzhafte Anspielung, die schon Stallbaum ganz richtig auf die Erzählung Herodots (III 149 u. VI, 31, 101) bezogen hat. Übrigens gehört zum Verständnis auch was Campbell „de mente tanquam omnium rege“ beigebracht hat, dessen Erklärung Apelt mit Unrecht ganz zurückweist. Die berüchtigte Fahndung der Perser dient als Bild, das auf die logische Begriffsbestimmung angewandt wird. Und gewiß nimmt, wenn wir das Bild auslegen, der *λόγος*, dem wir bei der ganzen Methode mit bedingungslosem Gehorsam zu folgen haben, den Platz des Großkönigs ein. *κατὰ τὰ ἐπεσταλμένα ὑπὸ τοῦ βασιλικοῦ λόγου* ist somit zweideutig und für uns nicht einfach übersetzbar.]

Ich verlasse damit die *διαιρέσεις* und wende mich den sie unter- 491
brechenden Untersuchungen zu. Der sophistische Einwand, an den sich diese anschließen, lautet: es sei unverständlich, wie man Schein, Betrug und falsch als Gegensatz zu wahr hinstellen wolle, da alle diese Worte darauf hinaus-

kommen, daß sie dem Nichtseienden Sein zuschreiben (*ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι* 237 a). Derselbe erhält zunächst eine nähere Ausführung; dann heißt es weiter: die Verweisung auf die Tatsächlichkeit von Spiegelbildern und Abbildern, die wir vor Augen sehen, hilft uns nichts gegen die logischen Einwände der Sophisten, welche, solange jene nicht widerspruchslos beschrieben werden können, solche Tatsächlichkeit ignorieren und die Bezeichnung ihrer Kunst als Kunst trügerischer Bilder verhöhnen. Beschreiben aber können wir das Bild nicht anders denn als nachahmende Widergabe des Gegenstandes, die eben das, was dieser selbst ist, der wahre Gegenstand, nicht ist und doch auch wirklich ist, als sein Abbild (239 d ff.). — Die inhaltlich klare, aber dem Wortlaute nach etwas unsichere Stelle 240 b möchte ich vorschlagen in folgender Weise zu schreiben: *Ξ. Οὐκ ὄντως οὐκ ὂν ἄρα* (oder auch *ἆρα*) *λέγεις τὸ ἐοικός, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς; Θ. Ἀλλ' ἔστι γε μήν πως. Ξ. Οὔκουν ἀληθῶς γ' ἔφην* („meinte ich mit meiner Frage": Bodleanus B) oder *γέ φῃς* („willst du sagen": Venetus T.) *Θ. Οὐ γὰρ οὖν· πλήν γ' εἰκὼν ὄντως.*[22] *Ξ. Οὐκοῦν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα;* Der letzte Satz wäre zu übersetzen: „Fehlt also nicht dem, was wir als ein wirkliches Bild bezeichnen (der *ὄντως εἰκών*), das wirkliche Sein (die *ὄντως οὐσία*)?" Im ersten Satz wäre das erste *οὐκ* im Sinne von nonne zu nehmen und nicht mit *ὄντως*, sondern mit dem fragenden *λέγεις* zu verbinden. So glaube ich ohne irgend welche eigentliche Textänderung durch-
492 zukommen. Soll durchaus geändert werden, so würde ich mich am ehesten entschließen, den letzten Satz in der Form zu schreiben: *οὐκοῦν ἄρα οὐκ ⟨ὂν⟩ ὄντως ἐστὶν ὄντως κτλ.*, wobei ich immer noch der Überlieferung (*οὐκοῦν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα* T, *οὐκὸν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως η. λ. ε.* B) näher bliebe als alle anderen mir bekannten Vorschläge. —

Nachdem so die angenommene Wirklichkeit eines *μὴ ὄν* nach dem Vorgange anderer und in deren Sinn kritisiert und eine bestimmte von jenen allein ins Auge gefaßte Bedeutung dieses Begriffes[23] als widerspruchsvoll und unhaltbar erwiesen worden ist, werden über das *ὄν* positive Theorien anderer vorgetragen, die der Verfasser von sich aus kritisiert, um ihnen ebenso innere Widersprüche nachzuweisen, wie dem Gedanken des *μὴ ὄν*,

[22] Vgl. *Νομ.* 668 c *ὅτου ποτέ ἐστιν εἰκὼν ὄντως.*

[23] Es ist dieselbe wie *Θεαιτ.* 188 c ff.

und dadurch eine neue Fassung der beiden unsicher gewordenen Begriffe vorzubereiten. Die Untersuchung, in welcher das geschieht, zerfällt in zwei Hauptabschnitte, von denen der erste, die Kapitel XXX—XXXII umfassend, sich von 242b bis 245e erstreckt, der zweite sich von 245e bis 249d über Kapitel XXXIII—XXXV ausdehnt.

Ich beginne mit der Prüfung von Kapitel XXXII. Hier wird zunächst das gegenseitige Verhältnis der Begriffe *ἕν* und *ὄν* untersucht. Die Worte, die in Betracht kommen, lauten in möglichst engem Anschluß an die Überlieferung der [für den Sophistes] besten Handschrift T (Venetus): *Ἕν πού φατε μόνον εἶναι; — τί δέ; ὂν καλεῖτέ τι; Ναί. Πότερον ὥσπερ ἕν, ἐπὶ τῷ αὐτῷ προσχρώμενοi δυοῖν ὀνόμασιν, ἢ πῶς; — (δῆλον, ὅτι τῷ ταύτην τὴν ὑπόθεσιν ὑποθεμένῳ . . . οὐ πάντων ῥᾷστον ἀποκρίνασθαι. —) τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγέλαστόν που — καὶ τὸ παράπαν γε ἀποδέχεσθαί του λέγοντος, ὡς ἔστιν ὄνομά τι, λόγον οὐκ ἂν ἔχον. — τιθείς τε τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε — καὶ μὴν ἂν ταὐτόν γε αὐτῷ τιθῇ τοὔνομα, ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν, εἰ δέ τινος αὐτὸ φήσει, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν — καὶ τὸ ἕν γε ἑνὸς ὂν μόνον καὶ τοῦτο ὀνόματος, αὐτὸ ⟨τὸ?⟩ ἓν ὄν.* Den Sinn dieser Ausführungen möchte ich durch folgende Umschreibung widergeben: Schon der oberste Satz der Eleaten, *ἓν μόνον εἶναι*, ist unklar. Wie verhält sich das *ὄν* zum *ἕν*? Offenbar wollen jene 493
doch ihrem Einen, dessen Einheit sie so betonen, nicht zwei verschiedene Namen geben; können sie doch überhaupt keinen Namen als wirklich gelten lassen (*ὡς ἔστιν ὄνομά τι . . . ἀποδέχεσθαι* 244c), ohne sich selbst zu widersprechen. Denn damit wäre sofort eine Zweiheit da: Ding und Name, oder aber es würde, da der Name sein, das Seiende aber als Einheit festgehalten werden soll, alles zum bloßen Namen und dieser hätte also die Beziehung, die ihm seinem Begriff nach zukommt, nicht mehr auf ein Ding, sondern nur auf sich selbst: er würde damit zum Namen eines Namens. So wäre denn das Eine, von dem jene reden, Name seiner selbst, aber nicht als einer davon verschiedenen (objektiven) Wirklichkeit, sondern als Name des Namens Eins, „während es doch zugleich das Eine selbst ist“ (*αὐτὸ ἓν ὄν*): das ist ein Ungedanke, eine unvollziehbare Vorstellung! (Zur Erklärung will ich noch sagen, daß ich im letzten Satz nicht nur *συμβήσεται*, sondern auch *ὄνομα* ergänze. Das Recht hierzu wird mir niemand bestreiten.)

Wenn nun der herausgestellte Sinn im Zusammenhang wirklich befriedigt, so kann man, denke ich, von jeder Änderung des Textes absehen. Unter den vielen Abänderungsvorschlägen, welche gemacht worden sind, kommen, soviel ich verstehe, diejenigen vom Campbell und Zeller auf nichts wesentlich anderes hinaus, als was eben überliefert ist.[24] Eben damit scheinen sie mir als überflüssig gekennzeichnet. Die meisten anderen vermag ich trotz alles Nachdenkens gar nicht zu verstehen. Und ich bedaure, daß Apelt, der ihrer geflissentlich ein Dutzend aufzählt,[25] sich nicht die Mühe gegeben hat, auch ihren tiefen Sinn aufzudecken. Miteinander abgedruckt nehmen sie sich wie eine Rätselsammlung aus. Und ich lasse mir nicht einreden, daß Platon hier in dem Satze, der die ganze Erörterung abschließt und offenbar dazu dienen sollte, die Voraussetzung, aus der er gefolgert ist, als unhaltbar
491 erscheinen zu lassen und damit aufzuheben, mit seinen Lesern habe Versteckens spielen wollen. Der ganze Eindruck des Abschnitts wäre damit aufs Spiel gesetzt gewesen.[26] So muß ich insbesondere die Vorschläge von Schleiermacher (Heindorf), Ast, Stallbaum, Badham und von Deussen zurückweisen, welche sich sämtlich der Überlieferung des zweitbesten Codex B (Bodleanus) anschließen, indem sie den letzten Satz beginnen mit den Worten: *καὶ τὸ ἕν γε ἑνὸς ἓν ὂν μόνον.* (Ganz ähnlich fängt auch Madwig an *καὶ τὸ ἕν γε ἑνὸς ἓν μόνον.*) Was soll man sich unter *ἑνὸς ἕν* auch nur versuchsweise denken? Mit *ὄνομα ὀνόματος* steht es doch ganz anders. *ὄνομα* ist ein relativer Begriff, ebensogut wie z. B. *μίμημα, εἰκών* oder *φίλος, ἐναντίος* oder auch, um die Beispiele aus dem Sophistes selbst zu nehmen, *λόγος* (262 e), *ἕτερος* (255 d), *ποιεῖν* und *πάσχειν* (248 d e), d. h. ein Begriff, der eine Ergänzung braucht, seinen guten Sinn erst durch Beziehung auf ein anderes erhält. *ἕν* aber ist kein derartiger Begriff. Es leuchtet mir gar nicht ein, was Apelt zur Erklärung eines eigenen Vorschlags der Textgestaltung be-

[24] Campbell, mit Unterdrückung der letzten Worte: *καὶ τὸ ἕν γε ἑνὸς ἓν ὄνομα ὄν, καὶ τοῦτο ὀνόματος* — Zeller: *καὶ τὸ ἕν γε ἑνὸς ⟨ὄνομα⟩ ὂν μόνον, καὶ τοῦτο ὀνόματος, οὐ τὸ ἓν ὄν.*

[25] einen dreizehnten fügt er den zwölfen selbst hinzu.

[26] Wenn Deussen mit seinen Bemerkungen zum Sophistes Recht hätte, so wären ja freilich dem Verfasser auf Schritt und Tritt die gröbsten logischen Fehler und alle möglichen Ungeschicklichkeiten passiert. Zu dieser Auffassung paßt es, daß Deussen hier der Überlieferung von B. folgt: sie braucht ihm keinen guten Sinn zu geben. Verwunderlicher ist es schon, daß ein Herausgeber Platons sich an Deussen anschließt.

hauptet, es könne nach den vorher gewonnenen Ergebnissen („secundum ea quae concessa sunt"), für *ὄνομα* ohne weiteres *ἕν* eingesetzt werden. Dann allerdings dürfte *ὄνομα ὀνόματος*, das im vorhergehenden Satze steht, durch *ἓν ἑνός* im abschließenden Satze ersetzt werden. Ich will nicht einmal bestreiten, daß man im Notfall sich mit einer solchen Erklärung zurechthelfen könnte, daß man sich in Ermanglung einer besseren, einleuchtenderen am Ende mit ihr begnügen müßte. Aber erst durch Korrektur einen Text herstellen, dem mühsam ein verständlicher Gedanke abgepreßt werden kann, während die überlieferten Worte leicht und ungezwungen einen besseren ergeben — das ist doch gewiß philologische Tändelei.

Indes freilich: ganz befriedigen eben die überlieferten Worte vielleicht doch auch nicht. Schon Steinhart hat III, 495
560 A. 33 die Bemerkung gemacht „durchweg erscheint hier das Seiende, nicht das Eine, als der zu bestimmende Hauptbegriff; daher wird auch in unserem Satze nicht *τὸ ἕν*, sondern *τὸ ὄν* Subjekt gewesen sein". In dieser Erwägung hat er vorgeschlagen zu schreiben *καὶ τὸ ὄν γε, ἑνὸς ὂν ὄνομα, καὶ τούτου ὄντος ὀνόματος αὐτὸ ὂν ὄνομα.* Von ähnlichen Erwägungen sind offenbar auch die Vorschläge Wagners und Deuschles ausgegangen, von denen der erstere *καὶ τὸ ὄν γε, ἑνὸς ὄνομα ὄν, καὶ τοῦτο ὀνόματος αὖ τὸ ὄνομα ὄν*, der letztere *καὶ τὸ ὄν γε ἑνὸς ὄνομα ὂν καὶ ταῦτα ὀνόματος ὄνομα ὄν* schreiben will. In der Tat, da den Ausgangspunkt der Untersuchung nicht etwa die Frage bildet *ἕν τι καλεῖτε;* woran schon die Aporie über das Verhältnis des Einen und seiner sprachlichen Bezeichnung, seines *ὄνομα*, angeknüpft werden könnte, sondern der Satz *ἓν εἶναι*, woran erst die einleitende Frage *τί δέ; ὂν καλεῖτέ τι;* anschließt, da ferner die anschließende Untersuchung mit der Frage *τί δέ; τὸ ὅλον ἕτερον τοῦ ὄντος ἑνὸς ἢ ταὐτὸν φήσουσι τούτῳ;* eben auf das *ἓν ὄν*, nicht auf das bloße *ἕν* zurückweist, da endlich, wie sich sogleich zeigen wird, diese anschließende Untersuchung der hier geführten ganz ähnlich angelegt ist, in ihr aber alles um das Verhältnis des *ὅλον* zum *ὄν* sich dreht, so sollte man ganz entschieden erwarten, daß es sich hier durchaus um das *ἓν ὄν* oder das Verhältnis von *ἕν* und *ὄν*, nicht um das *ἕν* für sich allein handle. Der ganze Zusammenhang wäre klarer, wenn diese Erwartung nicht durch den Schlußsatz des ersten Abschnittes getäuscht würde. Und so mag Steinharts Gefühl gegen das Zeugnis der Handschriften Recht behalten. Wer ihm Recht gibt, wird sich aber eher für Wagners Vorschlag entscheiden als für den

von Steinhart selbst gemachten, der von der Überlieferung weiter abweicht. Noch näher bliebe dieser der Satz, den ich selbst zur Aufnahme empfehlen möchte für den Fall, daß überhaupt geändert werden darf: *καὶ τὸ ὂν γε ἑνὸς ὄνομα ὂν καὶ τοῦτο ὄνομα ὄντος αὖ, τὸ ἕν, ὄν* (mit Ergänzung des auch bei den andern Vorschlägen meist zu ergänzenden *συμβήσεται*). Ich stelle daneben noch einmal die überlieferte Lesart von T: *καὶ τὸ ἓν γε ἑνὸς ὂν μόνον καὶ τοῦτο ὀνόματος αὐτὸ ἓν ὄν* und füge die von B bei: *καὶ τὸ ἓν γε ἑνὸς ἓν ὂν μόνον καὶ τοῦ ὀνόματος αὐτὸ ἓν ὄν.*
496 Auch *καὶ τὸ ὂν γε ἑνὸς ὄνομα ὂν καὶ τούτου τοῦ ὀνόματος αὖ τὸ ἓν ὄνομα*[27] ginge an (wobei übrigens das *τούτου* auch wegbleiben könnte). Der Sinn des korrigierten Schlußsatzes kann mit folgendem widergegeben werden: So wäre das Seiende Name des Einen, dieses Eine selbst aber wiederum Name des Seienden — unvollziehbare Vorstellung!

Jene Frage *τί δέ; τὸ ὅλον ἕτερον τοῦ ὄντος ἑνὸς ἢ ταὐτὸν φήσουσι τούτῳ;* (244d) entspricht nicht bloß der Form nach der andern *τί δέ; ὂν καλεῖτέ τι;* (244b), sondern sie hat auch mit ihr wesentlich gleiche Bedeutung. Beide leiten einen Widerspruch ein gegen die oberste Voraussetzung des ganzen Kapitels, *ἓν μόνον εἶναι*, dessen Entwicklung hier und dort zu demselben doppelseitigen Ergebnis führt, einmal das Seiende sei eine Mehrheit und dann wieder, es löse sich in das Nichts auf. Auch die Einkleidung der gegenteiligen Folgerungen mittels *τὲ — καὶ μήν* ist in beiden Abschnitten gleich (244d und 245b c). Des weiteren stoßen wir aber auch in den Betrachtungen über das Verhältnis des *ὅλον* zum *ὄν* auf verschiedene Unklarheiten. Die Worte 244dff., welche den Kern der fortschreitenden Untersuchung enthalten, lauten nach der handschriftlichen Überlieferung folgendermaßen: 1.[28] *τὸ ὅλον . . ταὐτὸν . . τούτῳ* [näml. *τῷ ὄντι ἑνί*] *. . φασίν* — 2. *εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν . ., ἀνάγκη μέρη ἔχειν* — 3. *ἀλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἑνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει καὶ ταύτῃ δὴ πᾶν τε ὂν καὶ ὅλον ἓν εἶναι* — 4. *τὸ δὲ πεπονθὸς ταῦτα . . ἀδύνατον αὐτό γε*

[27] [Es ist bemerkenswert, daß an einer Stelle, die so leicht mißzuverstehen war und darum so leicht durch die Abschreiber entstellt werden konnte, der Text jedenfalls nicht heillos entstellt ist: ein Beweis für die Sicherheit der Überlieferung des platonischen Textes überhaupt.]

[28] 1.—10. Mit diesen Zahlen numeriere ich die Sätze, damit Verweisungen rasch gefunden werden können.

τὸ ἓν . . εἶναι — — 5. πότερον δὴ πάθος ἔχον[29] *τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς οὕτως ἕν τε ἔσται καὶ ὅλον, ἢ παντάπασι μὴ λέγωμεν ὅλον εἶναι τὸ ὄν; Χαλεπὴν προβέβληκας αἵρεσιν. Ἀληθέστατα μέντοι λέγεις. 6. πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν ἓν εἶναί πως, οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ ἑνὶ φαίνεται, καὶ πλέονα δὴ τὰ πάντα ἑνὸς ἔσται. Ναί. 7. Καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ μὴ ὅλον διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος, ᾗ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον, ἐνδεὲς τὸ ὂν ἑαυτοῦ ξυμβαίνει — 8. καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἑαυτοῦ στερόμενον οὐκ ὂν ἔσται τὸ ὄν — 9. καὶ ἑνός γε αὖ πλείω τὰ πάντα γίγνεται, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ὅλου χωρὶς ἰδίαν ἑκατέρου φύσιν εἰληφότος — 10. μὴ ὄντος δέ γε τὸ παράπαν τοῦ ὅλου ταὐτά* 497 *τε ταῦτα ὑπάρχει τῷ ὄντι καὶ πρὸς τῷ μὴ εἶναι μηδ' ἂν γενέσθαι ποτὲ ὄν.* [Denn *τὸ γενόμενον ἀεὶ γέγονεν ὅλον.*]

Um diesen überlieferten Text unverändert festhalten zu können, müßte man ihn wohl in folgender Weise erklären: Soll man die Bestimmung, welche die Eleaten dem Seienden gegeben haben, daß es Ganzes sei, anerkennen oder soll man sie nicht gelten lassen? A. Im Fall der Zustimmung haben wir wieder eine Mehrheit, denn das *ὂν ὅλον* zeigt sich, da ja ein Ganzes nicht die reine Einheit ist (*αὐτό γε τὸ ἕν*), sondern nur die Wirkung der Einheit an sich erfahren hat, verschieden von dem *ἕν* (6). B. Im Fall der Ablehnung muß man entweder a) sagen, es gebe ein Ganzes für sich (7): dann folgt aber wieder — *καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον*, d. h. auch aus dem Verhältnis von *ὄν* und *ὅλον*,[30] wie in der vorausgehenden Untersuchung aus dem Verhältnis des *ὄν* zum *ἕν* — daß es das *ὄν* eben nicht gibt (7. 8); oder b) man muß sagen, es gebe ein Ganzes überhaupt nicht: dann[31] usw. (10).

---

[29] Vgl. S. 25 A. 38.

[30] [nämlich das ausdrückliche Verneinen einer Bestimmtheit für irgendein Subjekt hat nach Platons Auffassung (die ich als richtig anerkenne) gar keinen Sinn, wenn damit nicht die Wirklichkeit dieser Bestimmtheit — hier das *ὅλον* (mit mißverständlichem Beisatz von *αὐτό*) — für anderes behauptet wird, weil ja, ohne daß sie schon an einem Dinge erkannt und erfahren worden wäre, das dafür angewandte Wort gar kein Wort, d. h. nichts sinnvoll Bezeichnendes, sondern sinnloser Schall wäre. Wenn wir also versuchsweise dem Seienden die Bestimmtheit, ganz zu sein, absprechen, so wird eben damit diese Bestimmtheit als etwas Seiendes behauptet, das nur gerade an dem *ὄν* nicht ist. Und aus dem Sein dieser Ganzheit folgt unausweichlich (solange man die Forderung der strengen Einheit des Seienden aufrecht erhält, die freilich eben durch solche Folgerungen ad absurdum geführt wird), daß jenes Seiende, das nicht Ganzes ist, eben — nicht ist.]

[31] [Dann bestünden für das Seiende jedenfalls doch alle die schon nachgewiesenen Schwierigkeiten, die seine Vorstellung zu vereiteln und es in Nicht-

Dabei bleiben nun mindestens zwei ernstliche Anstöße. Erstens: es ist befremdlich, wenn, ehe die Begriffe ὄν, ἕν und ὅλον

wirkliches zu verkehren drohen, dazu käme aber noch, daß man nicht einmal an eine γένεσις, die mit der Zeit ein ὄν oder εἶναι zum Erfolg haben könnte, denken dürfte (mit anderen Worten, daß man nicht einmal durch Korrektur der Vorstellungen über die Wirklichkeit, indem man diese nicht als starres ὄν, sondern als γιγνόμενον faßte, sich aus der Verlegenheit retten könnte). Denn — dies ist die Voraussetzung, die durch Φιλήβ. c. 23 bestätigt wird — Entwicklung zu einem Vollendungszustand ist nur möglich unter der Einwirkung der Einheitsform. — — An die Worte 245 d τὸ γενόμενον ἀεὶ γέγονεν ὅλον, schließt sich noch der Satz an ὥστε οὔτε οὐσίαν οὔτε γένεσιν ὡς οὖσαν δεῖ προσαγορεύειν τὸ ἓν ἢ τὸ ὅλον ἐν τοῖς οὖσι μὴ τιθέντα. Schleiermacher hat τὸ ἓν ἢ verdächtigt, die meisten Herausgeber (so Hermann, Apelt, Burnet) streichen es; ich glaube mit Unrecht. Allerdings ergibt es sich nicht, wie ὥστε erwarten läßt, als einfache Folgerung aus dem Vorhergehenden, daß man in der οὐσία Einheit anerkennen müsse. Aber wir erhalten bei Platon nicht selten bei der Zusammenfassung von Ergebnissen etwas Neues, noch nicht Bewiesenes als Beigabe, die der sorgfältige Leser beachten und als Wink zu selbsttätiger Ergänzung benützen soll. Oben war untersucht, welche Folgerungen sich ergeben, wenn man das ὅλον als Wirkung des ἕν aufhebe. Und durch die Einschiebung wird die Frage nahe gelegt, wie es denn wäre, wenn man den Versuch machte, das ἕν selbst aufzuheben. Es wird aber angedeutet, daß dieses notwendig zur Vorstellung einer οὐσία gehöre, ebenso wie das ὅλον zur Vorstellung einer γένεσις. Später wird eben im Sophistes noch gezeigt, daß das ὄν als Gegensatz zum γιγνόμενον eine bloße logische Abstraktion, daß in der Wirklichkeit jedes ὄν zugleich ein γιγνόμενον ist. ἕν und ὅλον aber sind, wie wir ebenfalls dem Sophistes entnehmen können, nach Platons Auffassung allgemeine logische Kategorien, auf deren Anwendung wir nicht verzichten können, wenn wir den Begriff irgend eines wirklichen Dings scharf und klar fassen wollen. Verfehlt ist es nur und zu widerspruchsvollen Sätzen führt es, wenn man sie für sich als beziehungslose Wirklichkeiten zu behandeln sucht. Wer übrigens eine Korrektur des überlieferten Textes für notwendig hält, dem steht ein viel einfacheres Mittel zu Gebot als die Streichung der drei Wörter τὸ ἓν ἤ, für deren Eindringen niemand einen glaublichen Grund angegeben hat: er mag in dem Satzteil τὸ γενόμενον ἀεὶ γέγονεν ὅλον zwischen γέγονεν und ὅλον ein ἕν einsetzen oder meinthalb auch in 245 c schreiben ἐὰν . . ᾖ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον ⟨ἕν⟩, ἐνδεὲς κτλ. — — Schon die Abänderung des Überlieferten, die den Herausgebern 245 b beliebt hat, scheint mir sehr anfechtbar. Hier geben sie, den Codices E F des Simplicius folgend, τὸ δέ γε τοιοῦτον ἐκ πολλῶν μερῶν ὂν οὐ συμφωνήσει τῷ λόγῳ — τῷ ὅλῳ λόγῳ ist die Lesart von B W, τῷ λόγῳ ὅλῳ von T und Simplic. Cod. D. — Der λόγος, an den man bei dieser Redewendung wohl zuerst denken mag, ist „die Voraussetzung", von der die Untersuchung ausging, nämlich 244 b ἓν τὸ πᾶν εἶναι. Um diese aber kann es sich hier nicht handeln, sondern es müßte der λόγος des ἀληθῶς ἕν gemeint sein; ferner müßte τὸ τοιοῦτον sich auf das ferner stehende ὅλον zurückbeziehen, während man versucht ist, ihm seinen Halt an dem unmittelbar vorher besprochenen ἀληθῶς ἕν zu geben, oder auch an ἀμερές. Um diese nächstliegende und natürlichste Beziehung wirklich herzustellen, möchte ich eher schreiben: οὐ

in ihrer Bedeutung und ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander klar geworden sind, die Ausdrücke *πάθος τοῦ ἑνὸς ἔχειν* und *παντάπασι μὴ ὅλον εἶναι* ohne weiteres als kontradiktorisch einander ausschließende Gegensätze behandelt werden (Satz 5, vgl. 7 und 9), so daß der Gedanke, das *ὄν*, welches die Eleaten als *πᾶν* und *ὅλον* bezeichnen und schildern, könnte ohne Vermittlung des *ἕν* ein Ganzes sein, gar keinen Raum findet. Nimmt man indes die hiedurch bezeichnete Bedeutung des Begriffes *ὅλον* an, so muß man es zweitens auffallend finden, daß nachher (7), wo die Annahme, das Seiende sei überhaupt nicht Ganzes, hypothetisch zur Prüfung gestellt wird, der Satz nicht einfach lautet *ἐὰν τὸ ὂν ᾖ μὴ ὅλον* oder *παντάπασι μὴ ὅλον*, sondern anstatt des *παντάπασι* vielmehr den Beisatz erhält *διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος*, der hier müßig und störend ist, wenn es eben nicht auch ein *ὅλον εἶναι* aus anderem Grund, in anderer Bedingtheit und Form gibt.

Um diese Anstöße aus dem Wege zu räumen, schlage ich eine sehr einfache Korrektur[32] vor. Man schreibe im letzten 498
Satz (10) *μὴ ὄντος δέ γε παράπαν αὐτοῦ*[33] *ὅλου*. So bekommen wir eine klare Gegenüberstellung zweier Formen oder Bedingungen, Ganzes zu sein. Den siebenten Satz, der nun so zu konstruieren ist, daß *τὸ ὄν* auch im zweiten Gliede Subjekt bleibt (womit *ᾖ* zur Kopula, *τὸ ὅλον* prädikative Bestimmung wird,[34] können wir als Berichtigung des vorher aufgestellten Dilemma auffassen, als nach-

---

συμφωνήσει τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ oder noch lieber: *ἐκ πολλῶν μερῶν ὄν⟨τι⟩ οὐ σ. τῷ ὅλῳ.* Gleich in der nächsten Zeile geben sämtliche bekannten Handschriften *τὸ ὅλον* anstatt des unbedingt erforderlichen und von Schleiermacher hergestellten *τὸ ὄν*. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die Textverderbnis so entstanden, daß zunächst einem Schreiber die geläufige Phrase *οὐ συμφωνήσει τῷ λόγῳ* in die Feder floß. Da *ὄντι* dazu nicht paßte, wurde es in *ὄν* abgeändert. Die Entdeckung des Fehlers hatte zur Folge, daß zunächst *ὅλῳ* über *λόγῳ* gesetzt wurde, um von weiteren Abschreibern teils vor, teils nach *λόγῳ* eingefügt zu werden; die Verkümmerung des *ὄντι* aber mag es mit sich gebracht haben, daß ein Leser jenes (*τὸ τοιοῦτον . .*) *ὄν* auf dem Rand durch *ὅλον* erklärte, von wo dieses dann an die Stelle des nachfolgenden richtigen *ὄν* eindrang.]

[32] Schon Steinhart III, 560 A. 35 hat die Worte als „wahrscheinlich verderbt" bezeichnet. Auch sein Verbesserungsvorschlag verdient heute noch Erwähnung — — *καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ* [*μὴ*] *ὅλον διὰ τὸ πεπ. τὸ ὑπ' ἐκ. πάθος, ᾖ δὲ ⟨μὴ⟩ αὐτὸ τὸ ὅλον, κτλ.* (7).

[33] Wie leicht AV nach AN ausfallen konnte, darauf brauche ich kaum aufmerksam zu machen.

[34] Bei der vorausgeschickten Erklärung des überlieferten Wortlauts war *τὸ ὅλον* Subjekt und *ᾖ* volles Prädikat.

trägliche Berücksichtigung der Möglichkeit, die in jenem übersehen war, daß das ὄν auch ohne Vermittlung des ἕν Ganzes sein könnte. Die Entwicklung der Gedanken, die sich an das Dilemma anschließen, ist dann folgende: A. Entscheiden wir uns für die erste Möglichkeit, so haben wir wieder eine Mehrheit; denn das ὄν, das wir damit als ὅλον annehmen, erscheint, wenn es nur πάθος τοῦ ἑνὸς ἔχει (wieder wie bei der vorausgehenden Betrachtung), als verschieden von dem ἕν. — Setzt man den (vorher noch nicht erwähnten) Fall, daß das Seiende mit dem Ganzen selbst identisch sei, so haben wir eben ein Ganzes und nichts weiter, also kein ὄν (d. h., genau betrachtet, wieder: nichts). — B. Entscheiden wir uns für die zweite Möglichkeit und erklären [abweichend von den Eleaten], das Seiende sei überhaupt kein Ganzes (weder als πάθος τοῦ ἑνὸς ἔχον, noch unmittelbar, so daß es zusammenfiele mit dem Ganzen), so usw.

Der Fortschritt der Gedanken ist viel klarer geworden. Aber vielleicht befriedigt eine andere Auslegung noch mehr. Die Konzinnität wäre vollständiger, die Klarheit der Entwicklung noch größer, wenn wir die zwei Sätze 6 und 7, deren Verbindung durch τὲ und καὶ μήν sie deutlich als zusammengehörige Gegenstücke kennzeichnet (vgl. 244 d, 249 b), miteinander als Antwort auf die im Dilemma aufgestellten Fragen ansehen, dem sechsten Satz auf dessen ersten, dem siebenten auf
499 dessen zweiten Teil Beziehung geben dürften. In diesem Falle müßte freilich das Dilemma selbst (5) anders verstanden werden, als wir es bisher verstanden haben: es müßte selbst schon die Unterscheidung jener zwei Formen des ὅλον εἶναι enthalten. Ich meine, der Wortlaut verbiete eine solche Auffassung nicht. μή muß nicht notwendig zum abhängigen Aussagesatz gezogen werden, es kann auch mit ἢ λέγωμεν zusammengenommen werden?[35] Dann bedeutete das zweite Glied der Doppelfrage: „oder sollen wir gar etwa sagen, das Seiende sei vollkommen Ganzes?“ — Die ganze Reihe der Folgerungen aber könnte in folgender Übersicht dargestellt werden: A. Nehmen wir das Seiende als beherrscht von der Einheit, so haben wir Seiendes und Einheit, also Mehrheit; B. lassen wir jenes im Ganzen aufgehen, so fehlt ihm das Sein, wir haben das Nichts; C. wollten wir aber annehmen, das Seiende sei überhaupt nicht Ganzes, usw.

[35] Wer das leugnete, entschlösse sich vielleicht, aus μή ein δή zu machen.

Ich möchte noch darauf hinweisen, daß die Beziehung, welche das korrigierte *μὴ ὄντος δέ γε παράπαν αὐτοῦ ὅλου* (10) nach der einen Auslegung auf *παντάπασι μὴ λέγωμεν ὅλον εἶναι τὸ ὄν* (5 Schluß), nach der anderen auf die beiden Glieder des Dilemma nimmt, (das in Satz 5 aufgestellt und in Satz 7 wieder vorgeführt wird) eine viel natürlichere ist als die Beziehung, welche dem überlieferten *μὴ ὄντος . . παράπαν τοῦ ὅλου*, solange man dieses festhält, auf jenes *ἢ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον* (7 Mitte) gegeben werden muß.[36]

Im übrigen wird man sich bei der überlieferten wie bei der korrigierten Lesart genötigt sehen, den neunten Satz der Voraussetzung unterzuordnen, welche das *ὄν* als *πάθος τοῦ ἑνὸς ἔχον* betrachtet, so daß derselbe also nur die vorher schon gewonnene Folgerung (6) *οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ ἑνὶ — εἶναι* in anderer Form wiederholte, ebenso wie die aus einer zweiten Voraussetzung abgeleitete Folgerung *ἐνδεὲς τὸ ὂν ἑαυτοῦ ξυμβαίνει* (7) wiederholt wird in dem Satz *ἑαυτοῦ στερόμενον οὐκ ὂν ἔσται τὸ ὄν* (8). 500

Eben damit, daß ich für meinen korrigierten Text zwei Erklärungen zur Wahl stelle, gestehe ich ein, daß ich mich meiner Sache doch auch nicht ganz sicher fühle. Volle Sicherheit ist aber in solchem Falle, wo der große Zusammenhang durch Entstellungen nicht berührt wird, wohl sehr selten zu erreichen. Und zum Glück liegt auch hier die Sache so, daß wir über ihn nicht in Zweifel kommen können.[37]

Das ganze Kapitel XXXII verfolgt den Zweck, zu zeigen, daß, wer den Eleaten folgen und das Seiende als strenge unterschieds-

[36] Jedes neue Überlesen des ganzen Abschnitts bestärkt mir den Eindruck, daß der zehnte Satz mit seinem Anfang an den Schluß des fünften erinnern wolle. Wenn ich mich überzeugen könnte, daß der zehnte Satz keiner Korrektur bedürfe, so würde ich darum die Worte *τὸ ὄν* am Schlusse des fünften tilgen. Sie gehören vielleicht so wie so nicht her und können Randnote zu dem in den Handschriften verderbten *τὸ ὅλον* am Anfang des Satzes, zwischen *πάθος ἔχον* und *τοῦ ἑνός*, gewesen sein.

[37] [Zeller gibt Ph. d. Gr. II a 4 S. 673 den Sinn der Sätze 244 d ff., nach Ribbing und Petersen, mit folgenden Worten wider: „Es könnte ferner das Seiende kein Ganzes sein, denn im Begriff des Ganzen liegt auch der der Teile: das Ganze ist nicht reine Einheit, sondern eine Mehrheit, deren Teile im Verhältnis der Einheit stehen. Soll weiter das Seiende dadurch zu einem Ganzen werden, daß ihm die Einheit als Prädikat beigelegt wird, so wird diese eben damit vom Sein selbst unterschieden, wir erhalten mithin statt des Einen Seienden zwei, das Seiende und das Eine; kommt die Einheit dem Seienden nicht zu, und ist es somit auch kein Ganzes, so fehlt dem Seienden, falls der Begriff des Ganzen überhaupt eine reale Bedeutung hat (das Ganze als solches ist), ein zu ihm ge-

lose Einheit fassen will, sich notwendig in Widersprüche verwickle und nur die Wahl habe, nach der einen oder nach der andern von zwei Klippen zu treiben, an denen seine Voraussetzung jedenfalls scheitert. Betont er positiv die Einheit und hebt hervor, daß das Eine Seiende die volle Wirklichkeit ausmache, daß es das All, das Ganze sei, dann hat er mit jeder Aussage darüber neben das Seiende noch anderes, die Einheit, das All, das Ganze (und zwar diese selbst wieder als voneinander verschiedene) hingestellt und so aus der Einheit des Seienden eine Mehrheit gemacht. Drückt er sich negativ aus, verneint von dem Seienden jede Bestimmtheit und läßt nicht einmal einen Namen desselben (der wirklicher Name bliebe und einen Sinn hätte) gelten, dann hat er aus dem Einen ein Nichts, aus dem Seienden ein Nichtseiendes gemacht. Die beiden einander entsprechenden Hälften des Kapitels, der Abschnitt über das *ἓν ὄν* und der über das *ὅλον (ἓν) ὄν*, könnten geradezu vollkommen gleich in allen Einzelheiten gestaltet werden. Alles was aus dem Verhältnis des *ἕν* zum *ὄν* gefolgert ist, gilt auch für das Verhältnis des *ὅλον* zum *ὄν* und könnte bei dessen Prüfung wiederholt werden, und was im zweiten Abschnitt neu gesagt ist, hätte ziemlich ebenso schon im ersten noch ausgeführt werden können. Wem es Vergnügen macht, der kann den einen Abschnitt aus dem andern ergänzen. Er kann z. B. nach Aufstellung des Gedankens, das *ὅλον* sei vielleicht identisch mit dem *ἓν ὄν* die Frage
501 einfügen: sollen es dann zwei Namen derselben einen Wirklichkeit sein? Und sofort findet die ganze Ausführung von 244 c d *τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγέλαστόν που* usw. auch hier Raum. Nur um nicht zu ermüden, variiert der Verfasser und gibt nicht alles was er zu sagen hätte auf beiden Seiten. Bei Aufdeckung der *ἀπορίαι* kommt es ja nicht auf lückenlose Vollständigkeit und peinliche Genauigkeit an, sondern solche sind erst erforderlich, wo der Versuch gemacht wird, dieselben zu lösen. Ohne Mühe hätte sich den zwei Abschnitten des Kapitels auch noch ein dritter und vierter von gleicher Bedeutung und ähnlicher Form anfügen lassen, anknüpfend an andere dem *ὄν*, wenn man es denkt und davon spricht, notwendig beizulegende Bestimmungen, wie *τί, ποιόν, ποσόν*.

---

höriges Sein, und es ist insofern nichtseiend. Wollte man anderseits sagen, es gebe gar kein Ganzes, so könnte dem Seienden nicht einmal keine Größe zukommen, sondern es könnte überhaupt nichts sein oder werden."]

Eine Einzelheit im Gang des Beweises verdient vielleicht noch etwas umständlicher erörtert zu werden, als dies im vorhergehenden schon geschehen ist, nämlich was über die *ὀνόματα* gesagt wird. Ob ich den Namen einer Bestimmtheit als wirklich („seiend") nehme oder eine Bestimmtheit selbst, welche mit dem Namen bezeichnet werden kann, und daran erinnere, daß sie verschieden sind von dem vorher angenommenen Seienden, dessen Name oder dessen Bestimmtheit sie sein sollen, und von da aus, festhaltend an der Grundvoraussetzung, daß eben nur Eines, ein einziges ist, das vorher Angenommene leugne und aufhebe — kommt im Grund auf dasselbe heraus. Eigentümlich ist aber dem Namen, daß er eine Beziehung zum Benannten enthält, also auf ein anderes hindeutet.[38] Da er nun als wirklich seiend jedem anderen, das auch wirklich sein wollte, den Platz wegnimmt — es gibt ja nur Platz für eines —, so kann er nur auf sich selbst eine Beziehung haben, er wird also *ὀνόματος ὄνομα*. Darin aber liegt eine offenbare Lächerlichkeit, ebenso wie in der versuchten Annahme eines *ὄνομα μηδενός* (das nach der Bedeutung des *μηδέν* oder *μὴ ὄν* als *ἄφθεγκτον* eine volle contradictio in adiecto enthält); denn niemand versteht den Namen so, daß er ihm reflexive Beziehung gäbe. Jedermann denkt beim Namen an die Sache als eine davon verschiedene: hier aber ist deren Ver- 502
schiedenheit und Besonderheit durch logischen Schluß aus der Grundvoraussetzung eben aufgehoben worden. Wie schon angedeutet, hätte aus der Bezeichnung des Seienden mit einem einzigen Worte, sei es *ἕν* oder *ὄν*, schon dieselbe Aporie entwickelt werden können; es brauchte dazu nicht einmal der Doppelbezeichnung *ἓν ὄν*. Die Lächerlichkeit der zwei Namen aber (*καταγέλαστόν που*) besteht nicht nur darin, daß es zweckwidrig scheint, wenn man durchaus nur Eines anerkennen will, ihm zwei Namen zu geben, sondern sie enthält vervielfältigt auch all das Ungereimte, das schon dem Gebrauch des einen Namen anzuhaften scheint.

Nach Betrachtung dieses Kapitels haben wir über das vorhergehende, Kapitel XXXI, einiges nachzuholen. Dieses handelt in Kürze die Theorien ab, welche eine Zweiheit des Seienden behaupten, und zeigt, daß entweder die zwei Elemente als seiend Eins seien oder daß die neben ihrer Wirklichkeit behauptete

[38] Wir dürfen wohl die Ergänzung darauf ausdehnen, daß wir in dem *πάθος τινὸς ἔχειν* oder *πεπονθέναι* den Grund der Bezeichnung mit dem von dem betreffenden *τί* abgeleiteten Namen annehmen [siehe auch S. 49 u. 56].

Wirklichkeit des Seins ein drittes Element ausmache. Miteinander zusammengenommen bilden die beiden Kapitel eine Art logischen Vexier- und Schaukelspiels, einen im Kreise sich drehenden Widerspruch, indem das Seiende, das man als Eins bestimmen will, zur Zweiheit hinübergeworfen, von dort aber wieder der Einheit zurückgegeben wird. Nur ist der Ring dieser widersprechenden Entwicklungen nicht fest geschlossen: von der Einheit bleibt auch der Ausweg zum Nichts und von der Zweiheit zur Dreiheit. Wer sich aus dem Widerspruch retten will, muß offenbar einen dieser Auswege einschlagen. Mit dem Nichts wird er sich auch nicht zufrieden geben können. So wird er wagen müssen, von dem Seienden zu behaupten, daß es nicht bloß die Bestimmtheit habe, seiend zu sein und mehr sei als Eins und Zwei. Es wird ihm bald weiter klar werden, daß er auch über eine Dreiheit hinausgehen muß, indem, wie der Fortschritt von der Einheit zur Zweiheit den weiteren Schritt zur Dreiheit veranlaßte, auch mit diesem nur ein weiter führender Weg betreten ist, dessen Ende sich nicht absehen läßt. Wie das *ὄν* ein zweites ist neben dem *ἕν*, das *ὅλον* ein zweites neben dem *ὄν*, so sind *ἕν*, *ὅλον*, *ὄν* jedenfalls schon zusammen drei, aber daß sie voneinander verschieden sind, ist auch
503 ein Bestandteil oder eine Bestimmtheit des Seienden, und jede Wortbezeichnung dieser Bestimmtheiten, jedes *ὄνομα* ist als bedeutungsvoll ebenfalls seiend. *ἀπεράντους ἀπορίας ἕκαστον εἰληφὸς φανεῖται* (245 d e): jede solche *ἀπορία* wird, sofern sie nicht zur Aufhebung des Seins in nichts benutzt wird, d. h. aber mit anderen Worten, wenn man nicht um ihretwillen aufs Denken verzichtet, die Zahl der positiven und negativen Bestimmtheiten des *ὄν* und damit die Zahl des Seienden, in dem Sinn wie er hier zu nehmen ist, um Eins vermehren. Wir erhalten tatsächlich mehr als die Zweiheit und Dreiheit schon bei Prüfung des *ἓν ὄν* der Eleaten und brauchen eigentlich das vorhergehende Kapitel gar nicht, das eben eine Einleitung zu der Kapitel XXXII angestellten Prüfung bildet. Anderseits könnte man schon in jenem einleitenden Kapitel von der Zweiheit aus über die Dreiheit zur Vierheit, Fünfheit usw. und anderseits über die Einheit zum Nichts fortschreiten. Auch die Leute, welche von zwei Elementen der Wirklichkeit sprechen, sind ja gewiß der Meinung, daß diese miteinander das All ausmachen, daß jedes der beiden als Einheit bezeichnet werden müsse, und es ist leicht, auch an ihre Aussagen

die bösen Folgerungen anzuknüpfen, welche hier an die Lehre der Eleaten geknüpft sind. *συνάπτεται γὰρ ἕτερον ἐξ ἄλλου* (245e): dies gilt in gleicher Weise für das in Kapitel XXXI wie für das in Kapitel XXXII Behandelte.

Ich gehe weiter zu den Ausführungen Kapitel XXXIII bis XXXIV, worin sich der Verfasser mit den Materialisten und den *φίλοι τῶν εἰδῶν* über die Natur des *ὄν* auseinandersetzt. Beide will er zur vorläufigen Anerkennung der Definition bewegen, Wirklichkeit sei identisch mit Kraft (247e *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις* und 248c *ἱκανὸν ἔθεμεν ὅρον που τῶν ὄντων, ὅταν τῳ παρῇ ἡ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ πρὸς τὸ σμικρότατον δύναμις*). Der Hinweis auf psychische Wirklichkeiten ist es, womit er den beiden Gegnern zusetzt, um sie zum Aufgeben ihrer eigenen Definitionen zu bewegen. Einerseits, meint er, werden jene zugeben müssen, daß die Eigenschaften und Vermögen der Seele, möchten sie auch immer an einem körperlich aufgefaßten Wesen, einem Seelenstoffe, haften, selbst nicht körperhaft sind; anderseits könne die Beziehung, die zwischen begrifflichen Wesenheiten und dem sie erkennenden Denken besteht, nichts anderes als eine Einwirkung von der einen Seite auf die andere[39] und also eine Kraftäußerung sein (durch welche allein eben die Wirklichkeit jener vorgestellten Dinge sich erweisen kann). Es wird angedeutet, daß die vorgeschlagene Definition wohl nicht ausnahmslos Zustimmung finden werde. 247c heißt es, daß die *σπαρτοί τε καὶ αὐτόχθονες* unter den Materialisten keinerlei Einräumung machen werden, und 248e, daß die Idealisten, ängstlich besorgt vor den Konsequenzen, Bedenken tragen, jene geistige Beziehung, die im Erkennen stattfindet, als *ποιεῖν* oder *πάσχειν* anzuerkennen. Mit den hartgesottenen Materialisten nun erfolgt keine weitere Auseinandersetzung darüber; dagegen die Idealisten, welche noch nicht gewonnen sind, werden weiter gedrängt

Archiv XI, 18

19

[39] 248d *ποίημα ἢ πάθος ἢ ἀμφότερον*: die Entscheidung über diese drei Möglichkeiten bleibt offen. Nur beispielsweise wird in einem der folgenden Sätze das *γιγνώσκειν* eben dem *ποιεῖν* gleichgesetzt. Daran möchte ich Apelt erinnern, welcher, indem er sich gegen Zellers Kritik verwahren will, fragt (Fleckeisens Jb. 1895 S. 262), was denn etwa „das Plus an Bewegung sein sollte, das den Ideen noch zugeschrieben werden könnte außer der Geistigkeit und Denktätigkeit". Ich meine, ihr *ποιεῖν* kann die Einwirkung auf uns sein, durch welche sie uns nötigen, sie zu denken. So aber erscheint eher das *νοεῖσθαι* und *γιγνώσκεσθαι* dem *ποιεῖν* gleich, als das Aktiv dieser Verba.

durch die Frage 248e: *Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;* und daran schließen sich die weiteren Sätze: *Θ. Δεινὸν μέντ' ἄν . . λόγον συγχωροῖμεν. Ξ. Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν; Θ. Καί πῶς; Ξ. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφότερα ἐνόντ' αὐτῷ λέγομεν, οὐ μὴν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν ἔχειν αὐτά; Θ. Καὶ τίν' ἄν ἕτερον ἔχοι τρόπον; Ξ. Ἀλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχήν, ἀκίνητον μέντοι τὸ παράπαν ἔμψυχον ὂν ἑστάναι; Θ. Πάντα ἔμοιγε ἄλογα ταῦτ' εἶναι φαίνεται. Ξ. Καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα.* Der Sinn dieser Ausführungen ist viel umstritten. Ich versuche, durch folgende Betrachtungen zu seiner Aufklärung beizutragen: Ganz unvermittelt und überraschend wird der Gedanke der Beseeltheit und Vernünftigkeit des Seienden ausgesprochen. Unmittelbar vorher und nachher handelt es sich um nichts anderes als um seine Bewegtheit als Bedingung der Erkennbarkeit. Man kann einen Augenblick zweifeln, ob ein Beweis jenes unvermittelt auftauchenden Gedankens versucht sei mit den Worten, die sich an seine Aussprache anschließen. Die Ordnung der Folgerungen aber, welche damit beginnen, festzustellen, daß dem Seienden *νοῦς* zukomme (was nicht,
20 wie 249c und mehrfach sonst in platonischen Dialogen in passivem Sinn = Erkennbarkeit aufgefaßt werden kann, wie eben der nächste Zusammenhang erweist), um schließlich wieder in der Aussage der Bewegtheit desselbigen zu endigen, zeigt, daß seine Vernünftigkeit unbewiesene Überzeugung ist, die ihrerseits zum Beweise des Bewegtseins verwendet wird.[40] Für ein so unvermitteltes Aufnehmen und Wiederfallenlassen einer bedeutsamen Bestimmung, wie es das *νοῦν* oder *φρόνησιν ἔχειν* ist, kann ich mir nun zweierlei Gründe denken. Entweder war von den Gegnern, mit denen eine Verständigung gesucht wird, anerkannt, daß dem Seienden *νοῦς* zukomme, oder will der Verfasser — das entspräche ganz Platons Art[41] — durch die überraschende Wendung seiner

[40] Falsch ist Apelts Bemerkung, „die Definition des *ὄν* als einer *δύναμις* bilde den Ausgangspunkt zu einer Erörterung, die zu der Behauptung führt, das *ὄντως ὄν* . . sei ohne geistige Belebtheit nicht denkbar". Ich wiederhole, indem ich zur Nachprüfung der Stelle auffordere: das Zugeständnis der Tatsächlichkeit des *νοῦς* und damit des *ἔμψυχον* soll die Grundlage bilden für die Anerkennung der zunächst unbewiesen behaupteten *κίνησις*.

[41] Die ja hier mindestens nachgeahmt wird: denn durch die Anknüpfung an den Theaitetos gibt sich der Verfasser selbst als Platon aus.

Beweisführung eine Andeutung von eigener Überzeugung geben, die im Augenblick nicht näher untersucht werden soll. Im Vorhergehenden war die vorgeschlagene Gleichsetzung des Seienden gleich dem mit Kraft zu wirken und zu leiden Ausgestatteten als eine vorläufige gekennzeichnet (247 e *ἴσως γὰρ ἂν εἰσύστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη*), die noch der Berichtigung bedürfen werde.[42] Eben diese Berichtigung könnte in der Einführung 21
seiner Beseeltheit gefunden werden. Mehr als eine Andeutung der Berichtigung war aber nicht nötig, da die mangelhafte Definition dem Zwecke des Augenblicks vollständig genügt. Ich glaube, daß dieser zweite als möglich bezeichnete Grund in der Tat bestimmend gewirkt hat, möchte übrigens — denn das eine schließt

[42] Als vorläufig sieht jene Definition u. a. auch Apelt an. Zeller bestreitet seine Auffassung unter Verweisung darauf, daß die Definition ja mit den Worten *λέγω δή* und *τίθεμαι γὰρ ὅρον* eingeleitet werde, nicht etwa mit einem *τὰ νῦν μοι δοκεῖ*. Ich glaube, daß beide Gelehrten in ihrem Streit (über den Archiv f. G. d. Phil. X S. 567 zu vergleichen ist, außerdem Apelts Kommentar und sein Aufsatz in Fleckeisens Jb. 1895 S. 257 ff.) über das Ziel hinausgeschossen haben. Wenn ich dem Gegner eine Definition auch nur als vorläufige vorschlage, so muß dieselbe jedenfalls Merkmale des Begriffs enthalten, die mir wesentlich scheinen und auf deren Heraushebung ich Wert lege — dies verkennt Apelt. Dagegen ignoriert Zeller die enge Verknüpfung jener so bestimmt klingenden Indicativi *λέγω* und *τίθεμαι* mit den hypothetischen und problematischen Sätzen, welche vorhergehen und nachfolgen. Seine Berufung auf *Πολ.* IV, 437 a genügt nicht, obgleich unbestreitbar der Satz *ὑποθέμενοι ὡς τούτου οὕτως ἔχοντος εἰς τὸ πρόσθεν προΐωμεν, ὁμολογήσαντες, ἐάν ποτε ἄλλῃ φανῇ ταῦτα ἢ ταύτῃ, πάντα ἡμῖν τὰ ἀπὸ τούτου ξυμβαίνοντα λελυμένα εἶναι* mit unserem *καλῶς· ἴσως γὰρ ἂν εἰς ὕστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη* eine gewisse Ähnlichkeit hat. Denn, wie Zeller sagt, es kann niemand einfallen, anzunehmen, Platon selbst habe es als möglich gelten lassen wollen, daß er an dem Satze des Widerspruchs, um welchen es sich in jener Stelle der Politeia handelt, einmal irre werden könnte, obgleich dies anscheinend durch die hypothetische Form des Satzes *ἐάν ποτε . . φανῇ* als denkbar gesetzt ist. Mit leichter Abänderung der Form können wir dort sagen: „Was wir aus der Hypothesis folgern, gilt, so gewiß als der Satz des Widerspruchs keine Ausnahme erleidet.“ Es ist klar, daß damit nur eine nachdrückliche Versicherung der unbedingten Gültigkeit gegeben ist. Versuchen wir aber für unsere Stelle, *Σοφ.* 247 e, den entsprechenden Ausdruck, so zeigt sich deutlich, daß das sachliche Verhältnis ein ganz anderes ist. „So gewiß, als weder uns noch euch in Zukunft je ein Zweifel an der Richtigkeit der aufgestellten Definition kommen wird.“ Wie? Ist ein solcher Zweifel ebenso sicher ausgeschlossen als ein Zweifel an dem Satze des Widerspruchs? Nein. Und eben darum ist aus der einen Stelle für die Bedeutung der andern nichts zu beweisen. Dies könnte Zeller um so leichter zugeben, da seine eigene Gesamtauffassung hiedurch wohl gar nicht berührt wird.

hier das andere nicht aus — auch jenen ersten als mitwirkend annehmen. Dann hätten also jene *φίλοι εἰδῶν* selbst den unwandelbaren Wesenheiten, in denen sie die wahre Wirklichkeit sahen, Vernunft zugesprochen. Wer sind sie denn gewesen, jene eigentümlichen Idealisten?

Die herrschende, von Schleiermacher aufgebrachte, neuerdings namentlich durch Zeller, Bonitz und auch Apelt befestigte Auslegung will in ihnen einfach die Megariker erkennen. Der Annahme, daß sie gemeint seien, kommt unleugbar ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit zu. Indem ich das anerkenne, sehe ich mich aber durchaus nicht gezwungen, auch zuzugeben, daß dadurch jeder Gedanke an die platonische Ideenlehre ausgeschlossen sei. Beides wird sich vielmehr vereinigen lassen. Es sind ja die Materialisten, deren Lehren im 34. Kapitel besprochen werden, auch nicht bloß die Protagoreer allein oder bloß die Demokriteer, sondern beide zusammen und noch andere dazu. Sehen wir nun
22 zunächst, ob von den Megarikern bekannt ist, daß sie dem Seienden *φρόνησις* oder *νοῦς* zuschrieben. Wir wissen recht wenig Bestimmtes von ihnen. Im allgemeinen sind sie als Erben der eleatischen Lehre gekennzeichnet. Diogenes Laertios berichtet über den Stifter der Schule, Eukleides *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά* (II, 106). Diese Angabe paßt merkwürdig gut zu dem *νοῦς* und der *φρόνησις* unserer Stelle. Schon Xenophanes hatte übrigens seinen alle Wesenheit und Wirklichkeit in sich befassenden Gott mit den Worten geschildert *οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει,*[43] und *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα*[44] ist einer der bekanntesten Verse des Parmenides.

Also für die Lehre der Megariker trifft unsere Erwartung wirklich zu. Wie steht es aber in dieser Beziehung mit Platon? Apelt findet, „der ganze Geist der platonischen Lehre bezeuge, daß die Ideenwelt nichts Totes, sondern etwas geistig Belebtes sei" (Beitr. z. G. d. gr. Ph. S. 85). Ich kann diesem Satze, in dem Sinn, wie er von Apelt gemeint ist, zwar nicht zustimmen und möchte hier in der Polemik, die sich zwischen ihm und Zeller entsponnen hat, auf des letzteren Seite treten. Jedenfalls aber hat Platon an die Herrschaft einer geistigen Macht in der Welt geglaubt und schon im Phaidon diesen Glauben klar ausgesprochen. Nehmen

[43] Diels, Vorsokr. fg. 24.
[44] Diels, Vorsokr. fg. 8, 34.

wir nun einmal an — achtbare Gelehrte sind dieser Meinung —, der Sophistes habe nicht Platon selbst zum Verfasser: dann, glaube ich, müssen wir erklären, es sei in erster Linie eben an ihn und seine Schule als die *φίλοι τῶν εἰδῶν* zu denken, wenn auch die Bezeichnung gleichzeitig die Megariker mit einschließen mag. Angenommen aber, Platon selbst habe den Sophistes verfaßt. Dann ist es entschieden viel leichter annehmbar, daß mit jenen Ideenfreunden ausschließlich jene anderen, die Megariker, bezeichnet sein könnten. Und doch wollen sich, wie schon manchmal hervorgehoben worden ist, eben nicht alle Züge der hier gegebenen Schilderung auf die Megariker anwenden lassen. Insbesondere die Worte *γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε . . καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ* 23 *πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν* lassen sich auf das, was wir sonst von jenen wissen, kaum beziehen. Dagegen ist es ja ganz augenfällig, wie sehr sie zusammenstimmen mit dem, was in früheren platonischen Dialogen über *γένεσις* und *οὐσία* und über die sinnliche Wahrnehmung der stetem Werden unterworfenen Einzeldinge und die geistige Anschauung der umwandelbaren Gattungen oder Formen des Seins gelehrt wird. Jedem, der den Phaidon, das Symposion, den Staat, den Phaidros gelesen hat, müssen diese Dialoge und muß die in ihnen enthaltene Schilderung des Werdens, Seins, des Scheinens und wahrhaften Erkanntwerdens einfallen: und Platon sollte bei teilweise wörtlich genauer Übereinstimmung nicht beabsichtigt haben, an sie zu erinnern? Er sollte nur auf die Lehren anderer anspielen wollen? Die Zumutung, das zu glauben, ist mir zu stark. Und ich behaupte, jeder Verfasser des Sophistes mußte ebenso wie jeder unbefangene Leser in der vorliegenden Schilderung der *φίλοι εἰδῶν* die Lehre der früheren[45] platonischen Dialoge mitbefaßt denken. Eine Kritik oder wenigstens kritische Betrachtung ist an jene Schilderung unleugbar angeknüpft. So scheint es, bleibe uns, wenn wir Platon selbst als Verfasser des Dialogs gelten lassen wollen, nur die Auffassung übrig, derselbe habe hier „eine frühere Phase seiner

[45] Ich behandle hier den Sophistes stets als einen der spätesten platonischen Dialoge. Zeller hält bekanntlich an der Meinung fest, daß er ums Jahr 390 geschrieben sei. Ich will hier mit ihm nicht streiten, sondern beabsichtige nur zu zeigen, wie sich die Sache darstellt unter der (mindestens versuchsweise zulässigen) Annahme einer späten Abfassung unseres Dialogs. [Heute zweifelt an dieser wohl kein ernsthafter Forscher mehr.]

eigenen Lehre und deren *φίλοι* bekämpft".[46] So urteilt Windelband (G. d. alt. Phil.[2] S. 85), der übrigens seinerseits die Echtheit des Dialogs nicht anerkennt. Und doch ist dies nicht das allein denkbare Verhältnis; vielmehr möchte ich eine andere Möglichkeit der Beachtung empfehlen. Ich meine, wenn Platon sich hier selbst „bekämpft", so sei es ihm vielleicht bloß um eine Bekämpfung oder Berichtigung des Ausdrucks zu tun; mit
24 anderen Worten, er verwahre sich vielleicht bloß gegen ein Mißverständnis, dem seine Lehre um der Form willen, in die er sie gekleidet hatte, ausgesetzt war. Es läge dann nahe, anzunehmen, daß eben die Megariker, die ja jedenfalls enge Beziehungen zu Platon unterhielten, ihn in der bezeichneten Weise mißverstanden hatten. Sie wären die *φίλοι τῶν εἰδῶν* als Ausleger seiner eigenen Schriften. Apelt, auf dessen anregende Untersuchung ich immer zurückgreifen muß, nimmt eine ziemlich tiefgehende Einwirkung Platons auf die Megariker an, die er (a. a. O. S. 94f.) mit folgenden Worten schildert: „Die freundschaftliche Polemik des Platon gegen ihre starre Einslehre, von welcher der Dialog Parmenides Zeugnis ablegt, mag wenigstens einzelne Anhänger der Schule zu Zugeständnissen veranlaßt haben: sie wandelten ihr starres Eins in eine Mehrzahl von *ἀσώματα εἴδη* um, deren jedes für sich genommen zwar von dem gleichen Vorwurf der starren und unfruchtbaren Abgeschlossenheit wie das eleatische Eins getroffen ward, die aber doch dem der Vernunft unvermeidlichen Begriff der Vielheit wenigstens bis zu einem gewissen Grade Einlaß in das Philosophem gewährten." Ich kann mir diese Annahme zu eigen machen, nur mit dem Unterschied, daß ich nicht die Polemik des Parmenides[47] allein als das Bestimmende und Ausschlaggebende betrachte, sondern mindestens gleiche Bedeutung den positiven Lehren Platons über die *εἴδη* oder *ἰδέαι* als unveränderliche, ewig sich gleich verhaltende Wesenheiten beimesse.

Der Einfachheit der Darstellung halber will ich die Disjunktion zwischen zwei hypothetischen Fällen, daß entweder Platon der Ver-

[46] Dem Sokrates hat Platon die Lehre von den unbewegten Ideen in den Mund gelegt. Hier, wo die *οὐσία* durch *δύναμις* erklärt wird, ist Sokrates nur Zuhörer. Ist das nicht bedeutsam? Man kann darin eine Änderung der Lehre angedeutet finden.

[47] Gelegentlich will ich ausdrücklich erklären, daß ich diesen Dialog nach genauer Prüfung seiner Gedanken längst als echt anerkenne. Er wird um 370 geschrieben sein. [Jetzt bin ich der Überzeugung, daß ihn Platon in Sizilien geschrieben hat, im Jahr 367/6.]

fasser des Dialogs sei oder irgend ein Unbekannter, von hier an aufgeben und nur noch bestimmt von Platon reden: Gedankengehalt, Disposition und Sprachgebrauch zusammen, unterstützt durch äußere Zeugnisse, beweisen mir seine Autorschaft so sicher, als sich auf diesem Gebiet irgend etwas beweisen läßt. Also Platon, sage ich, kritisiert im Sophistes entweder eigene frühere Ansichten oder er verbessert früher gebrauchte Ausdrücke und verwahrt sich gegen Mißverständnisse, denen diese ausgesetzt waren. Welche von diesen beiden Möglichkeiten vor eingehenderer Prüfung bestehen bleibt, kann ich vorderhand nicht untersuchen. Ich übersehe die früheren platonischen Schriften nicht gut genug, da ich mich seit Jahren nicht mehr mit ihnen beschäftigt habe. Doch vermute ich, auch in ihnen sei jene eigentümliche Lehre gar nicht zu finden, welche Aristoteles als platonisch hinstellt und kritisiert und von der Lotze urteilt, daß sie durch ihre Widersinnigkeit dem, welcher sie etwa vorgetragen, jeden Anspruch auf Geltung im Gebiet der Philosophie entzöge (Logik² S. 513), die Lehre von den εἴδη als hypostasierten, zu selbständigem Dasein von den sinnlich erscheinenden Einzeldingen losgetrennten Gattungsbegriffen, wonach also, wie Bonitz (Plat. Stud.² 187)[48] sich ausdrückt, „das Was des logischen Begriffes als solches selbständige Realität hätte".

Wir kennen die Ausgangspunkte und Anknüpfungen für das philosophische Denken Platons gut genug, daß über sie kein Streit ist. Nachdem in einer ganzen Reihe von Systemen die Erklärung der Welt versucht worden war, hatte die Skepsis alles in Frage gestellt. Frivolität und Oberflächlichkeit waren die Folge. Überall machte vorlautes und anmaßendes Geschwätz sich breit, alles Überlieferte wurde als fraglich hingestellt, auch die sittlichen Begriffe verloren ihren Halt, die Zuchtlosigkeit nahm überhand. Ernsten Naturen war dieser Zustand unerträglich. Mit unermüdlichem Eifer hatte Sokrates gegen die Haltlosigkeit und Dünkelhaftigkeit angekämpft und Platon übernahm diesen Kampf als teures Vermächtnis seines verehrten Meisters. Unerschütterlich fest stand ihm wie jenem die Überzeugung, daß es einen klaren Unterschied, einen nie auszugleichenden Gegensatz von gut und böse gebe und daß dieser begründet sei durch einen sicheren Gegensatz von wahr und falsch, Wissen und Irren. Und er setzte sein

[48] Ich fahre fort. Bonitz nach der zweiten Auflage zu zitieren, da deren Seitenzahl auch in der dritten angegeben ist und sämtliche für mich hier in Betracht kommenden Sätze in beiden Auflagen gleich lauten.

Leben daran, diese Gegensätze nachzuweisen. Das Wissen muß sich, wenn der Gegensatz gelten soll, darin vom irrigen Glauben, von falscher Vorstellung unterscheiden, daß die Dinge, die es vorstellt, wirklich sind, ebenso wie es sie vorstellt, während die irrige Meinung eben mit den wirklichen Dingen und ihren Verhältnissen zueinander nicht übereinstimmt.

26 Wie ist nun ein solches Wissen, das durch sittliches Postulat gefordert ist, möglich? Das ist die wichtigste Grundfrage, um deren Entscheidung es sich immer und immer wieder in den platonischen Dialogen handelt.

Platon findet zunächst, daß unsere Vorstellungen sich in Worte kleiden. Er untersucht[49] den Sinn der Worte und erkennt, daß ihnen stets eine allgemeine Bedeutung zukomme, so daß sie nicht die einzelne in sinnlicher Wahrnehmung sich kundgebende Erscheinung bezeichnen können. Dies ist schon deshalb nicht möglich, weil der Sinn der Worte, dem logischen Gesetz der Identität entsprechend, unverändert von uns festgehalten wird, während die Wahrnehmung nur durch Bewegungen zustande kommt, die offenbar eine Veränderung des wahrgenommenen Objekts und des wahrnehmenden Subjekts mit sich bringen. Sollen nun unsere Worte dennoch wahr sein, so müssen sie sich auf eine unveränderliche Wirklichkeit allgemeinen Gehaltes beziehen, und zwar bei Wahrnehmungsurteilen auf ein in vielen einzelnen Erscheinungen Gleiches oder in vielen Phasen derselben einzelnen Erscheinung gleichmäßig sich Erhaltendes. So viel, glaube ich, steht dem Platon von Anfang an fest.

Man wird nun vielleicht behaupten, dies eben sei jene Ideenlehre, so wie Aristoteles sie geschildert und als absurd nachgewiesen habe. Ich aber meine, es sei das vielmehr eine Lehre von ganz unanfechtbarer Sicherheit und unwidersprechlicher Richtigkeit, eine Lehre, deren Sätze auch von uns jeder, der das Denken nicht für gleichbedeutend mit müßigem Phantasiespiel ansieht, anerkennen muß; und ich verwundere mich nur immer aufs neue, wie man in dieser „platonischen Ideenlehre" etwas so gar Absonderliches finden mag.

Ein Urteil ist richtig, wenn ihm Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zukommt.[50] Nichts anderes als diese

[49] Ausgehend von Fragen der oben S. 8 A. 11 bezeichneten Form.

[50] Vgl. z. B. Sigwart, Logik I. 1. 6.

„Notwendigkeit“ meint, wenn ich recht verstehe, Platon mit seinem Hinweis auf die Idee. Sie ist der objektive Halt unseres Urteils. Aber die Ausdrücke, meint man, mit denen Platon seine Ideen näher beschreibe und ihr Verhältnis zu den 27
sinnlich erscheinenden Dingen kennzeichne, verraten, daß er doch ganz phantastische Vorstellungen gehabt habe. Die Ausdrücke sind ja gewiß anfechtbar. So redet er von der Ähnlichkeit der Ideen mit den Dingen oder der Dinge mit den Ideen; er bezeichnet die Ideen als Vorbilder und Urbilder, die Dinge als Schattenbilder und mangelhafte Nachahmungen; er spricht von einer vorübergehenden Teilnahme der sinnlichen, veränderlichen Dinge an der unsinnlichen, nur geistig anzuschauenden und ewig unveränderlichen Idee oder einem Hinzutreten der Idee zu den Dingen und Wiederentfernen derselben von ihnen. Und man kann diese Ausdrücke in abenteuerlichem Sinne ausdeuten, damit zum Unsinn machen und dem Gespötte preisgeben, so wie es Aristoteles getan hat. Bei einigem guten Willen aber, wenn man den Platon etwa ebenso behandelt wie er seine Vorgänger zu behandeln pflegt, wie er z. B. den Protagoras im Theaitetos behandelt hat, die beste mögliche Erklärung seiner Worte aufsuchend, die sich selbst nicht mehr verteidigen können — ich sage, bei wenig gutem Willen und einigem Gerechtigkeitssinn muß man anerkennen, daß alle diese Ausdrücke sich auch ganz vernünftig auslegen lassen. Mit jener „Ähnlichkeit“ und der „Nachahmung des Vorbilds“ ist vielleicht niemals etwas anderes gemeint, als was sonst in der klareren Form gesagt wird, die einzelne sinnliche Erscheinung werde uns zum Anlaß, die Idee zu erkennen. In den Ausdrücken *μέθεξις, μεταλαμβάνειν, παραγίγνεσθαι, παρουσία* und entsprechenden negativen steckt vielleicht nur der selbstverständliche Gedanke, daß die Idee, als die der Vorstellung zugrunde liegende allgemeine Wirklichkeit in Beziehung zu den einzelnen Erscheinungen steht, von denen aus wir, den allgemeinen Inhalt einer Vorstellung bildend, auf sie schließen. Über die Art dieser Beziehung scheint mir mit jenen Ausdrücken noch nichts gesagt und ich finde, daß Platon im Phaidon es geradezu ablehnt, über sie eine Theorie aufzustellen. *εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη* lautet der Ausdruck dort, 100d: das *προσγίγνεσθαι* ist also noch ein ungelöstes Problem. Dann, wenn es z. B. *Φαιδ.* 101c heißt, durch die Teilnahme an der Idee der Zweiheit werde etwas 2, sowohl das eine, dem noch eins hinzugefügt werde, als 28

das eine, das sich spalte, so ist damit nur gefordert, daß die Erklärung für verschiedene, ihrem Vorgang nach ungleiche Fälle, deren Ergebnis als gleich hingestellt wird, nicht das in ihnen Ungleiche (das eine Mal die Hinzufügung, das andere Mal die Spaltung) als Grund des Ergebnisses bezeichnen dürfe, sondern daß sie einen für beide gleichen objektiven Grund aufsuchen müsse: sonst sei sie noch nicht befriedigend. Auch diese Forderung halte ich für vollkommen richtig.[51] Sie stellt aber nur wieder ein Problem, enthält noch keine Lösung.

Zweifeln könnte man an der Berechtigung des *αὐτὸ τὸ ἴσον*, der *δυὰς αὐτή*, dem *μέγεθος αὐτό* und ähnlichen Verhältnis- oder Beziehungsbegriffen, von denen gelegentlich die Rede ist. Doch sehen wir nach einem Beispiel. Als solches diene der Satz: das Pferd ist größer als der Esel und kleiner als das Kamel. Damit es wahr sei, muß es nicht bloß ein *εἶδος ἵππου, ὄνου, καμήλου* geben, d. h. es muß nicht nur die Natur so eingerichtet sein, daß ihre wirkenden Kräfte (an deren Wirkungen allein wir sie schließlich als wirklich zu erkennen vermögen) Gebilde hervorbringen, die drei unter sich verschiedene Vereinigungen bezeichnender Merkmale je in vielfacher Erscheinung gleichmäßig wiederholen, welche wir mit jenen drei Namen benennen können; sondern auch das Größenverhältnis, welches wir prädizieren, braucht einen Halt an der objektiven Wirklichkeit. Ich trage kein Bedenken, dem Platon nachzusprechen, daß es das *εἶδος* der Größe sei und das *εἶδος* der Kleinheit, welches diesen Anhalt gebe.

Freilich hat es nun mit derartigen *εἴδη* offenbar eine andere Bewandtnis als mit der Idee z. B. des Pferdes oder Kamels oder auch der ihnen übergeordneten Gattungsidee des Vierfüßlers, Säugetiers oder des *ζῷον*. Schon die Begriffe, von denen aus diese verschiedenartigen Ideen gewonnen sind, haben ja sehr ver-
29 schiedene Bedeutung. Die einen fassen von selbst sich darbietende Bestimmtheiten zusammen, die schon räumlich in der abgegrenzten Figur ihrer Erscheinung eine Einheit darstellen, die anderen beruhen auf der geistigen Organisation des Menschen, die

[51] Lotze gibt in seiner Logik als Grundsatz der Induktion an, „überall wo verschiedene Bedingungen dieselbe Folge *M* oder verschiedene Subjekte dasselbe Prädikat *M* haben, müsse sich ein und nur ein ganz bestimmtes *Σ* finden lassen, welches die einzige immer gleiche Bedingung oder das einzige wahre Subjekt sei, dem allgemein gültig und notwendig das Prädikat *M* oder die Folge *M* in einem Schlußsatz von der Form: jedes *Σ* ist *M* zuzuschreiben sei".

jeden dazu treibt, daß er verschiedene im Raum getrennte oder zeitlich nacheinander sich aufdrängende Erscheinungen untereinander vergleicht und in Beziehung setzt. Aber beiderlei Begriffe sind eben notwendig und bedingt, und die Erkenntnis der Bedingtheit verlangt für jeden Begriff eine objektive Grundlage. Dies ist eben die Idee. Ein deutliches Gefühl dafür, daß es Ideen verschiedener Stufe, verschiedener Art von Wirklichkeit, d. h. aber anders ausgedrückt verschiedene Ursachen oder Wurzeln allgemeiner Begriffe gibt, ist nun auch bei Platon nachzuweisen. Immer aufs neue machen ihm eben die Verhältnisbegriffe und deren Ideen zu schaffen. Nachdem er sie im Phaidon und Theaitetos eingehend betrachtet, stellt er schließlich im Politikos eine doppelte Bedeutung aller der μετρητική unterliegenden Begriffe fest und diese Feststellung bezeichnet er dort als eine sehr wichtige neue Errungenschaft. Nach dem Zeugnis des Aristoteles hätte er am Ende seines Lebens die Ideen von Verhältnisbegriffen ganz fallen lassen. Es konnte ihm aber gewiß nicht einfallen, damit die Ansicht, daß auch sie objektiv bedingt seien, aufgeben zu wollen, aber er hat scheint's immer sicherer erkannt und bestimmter als früher zum Ausdruck gebracht, daß eben ihre Bedingtheit eine eigenartige sei. Damit will ich nicht etwa behaupten, Platon habe je scharf und genau zwischen den verschiedenen Komponenten unserer Erkenntnis unterschieden. Auch hier im Sophistes ist — darin hat Bonitz Recht (Plat. St.[2] S. 196) — noch „keine klare Erfassung des Unterschieds des Formal- und Realbegriffs und Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken" enthalten. Die Untersuchung darüber ist nur eingeleitet, die Zergliederung nicht durchgeführt.

Doch die Gestalt, welche Platon der Ideenlehre in seinen früheren Schriften gegeben hat, beschäftigt uns noch. Und wenn ich die angeblichen Abenteuerlichkeiten derselben durchgehen will, so muß ich auch der Schilderungen gedenken, welche er von der Erkenntnis der Ideen macht. Hier kann ich nicht bestreiten, daß die Worte zum Teil recht phantastisch klingen. Trotzdem sind auch sie mir 30
kein genügender Beweis dafür, daß Aristoteles die platonische Ideenlehre im Grunde richtig aufgefaßt und ehrlich, ohne eigensüchtige Rechthaberei, dargestellt habe. Daß Aristoteles kein zuverlässiger Zeuge über Platon ist, das dürfte, nachdem selbst seine besten Freunde unter den Forschern es bezüglich dieser und jener bedeutsamen Einzelheit zugegeben und nachdem Teichmüller

es in einem lehrreichen Kapitel für viele der wichtigsten Lehren klar nachgewiesen hat, endlich als ausgemachte Tatsache behandelt werden.

Das Ergebnis dieser Überschau ist: ich halte für möglich, daß Platon im Sophistes bei Bekämpfung der *φίλοι εἰδῶν* ein Mißverständnis seiner eigenen Lehre berichtige. Müßte ich aber anerkennen, daß die Idee, die als ewiges unveränderliches Urbild der Sinnendinge geschildert wird, das wir über alles Sinnliche uns erhebend nur mit der Vernunft anschauen können, nach solchen im Phaidon, im Symposion oder der Politeia enthaltenen Schilderungen mehr sei als die bloße Bezeichnung einer objektiven Grundlage für unser Erkennen, das seinem Begriff nach mit den Objekten übereinstimmen muß, daß sie in der Tat der in selbständigem Dasein verwirklichte Begriff, die hypostasierte Zusammenfassung der Merkmale, die wir in der Bedeutung eines Worts vereinigen, sei, so bliebe mir nichts übrig, als zu erklären, daß im Sophistes eben diese Lehre selbst ihrem Inhalte nach berichtigt werde, daß also Platon in der Tat hier „eine frühere Phase seiner eigenen Lehre und deren *φίλοι* bekämpft habe".

Eine dritte denkbare Auffassung, es könnten hier von Platon nur Zweifel an der Richtigkeit seiner Lehre ausgesprochen sein, die ihn vorübergehend beunruhigten, denen er aber weiterhin nicht Raum gegeben habe, kann für diejenigen kaum mehr in Betracht kommen, welche die Beweiskraft der auf sprachliche Beobachtungen gegründeten Schlüsse über die Abfassungszeit der platonischen

[52] Mit einigem Zeitaufwand wollte ich die Fülle statistischer Beweismittel, die schon beigebracht sind, noch ziemlich vermehren. Da ich selbst die nötige Zeit nicht habe, weise ich noch einmal darauf hin, daß eine genaue Beobachtung der verba dicendi und efficiendi, sowie des Gebrauchs von *ἕτερος* zeigen wird, daß auch hierin Platons Sprachgebrauch sich allmählich umgebildet hat. [*φράζω* im Sinne von „sagen" = *φημί, λέγω* kommt erst in späteren Schriften vor und wird hier immer häufiger. Dies gilt jedoch nur für den Präsensstamm; das Futurum und der Aorist gehören schon der frühesten platonischen Schriftengruppe an. Zwar findet sich *φράζειν* auch an einer Stelle des Protagoras, 310 c: aber dort bedeutet es „berichten, bekannt machen, mitteilen, anzeigen". Außer den in Asts Lexikon gegebenen Nachweisen für *φράζειν* habe ich mir vorläufig folgende zusammengestellt: *Φαιδ.* 63 d (wo übrigens *φράζε* mit Dativ ebenso wie *Φαιδρ.* 278 b bedeutet „richte es ihm aus") *Θεαιτ.* 146 d, *Παρμ.* einmal (wo? kann ich im Augenblick nicht sagen), *Σοφ.* 217 c, 262 e, *Πολιτ.* 264 b, 285 a, 291 c, *Φιλ.* 26 c, 35 e, *Νομ.* I 626 b, 645 d, II 664 d. e, IV 708 a. d, 712 c, VI 776 c, VII 822 a, VIII 835 d, IX 859 d, X 888 e, 891 d, XI 931 b, XII 960 c, 962 c, 965 e.] *ἕτερος* = *ἄλλος* wird wenigstens den ältesten Dialogen fremd sein, während es

Dialoge anerkennen[52]. Für sie steht es fest, daß nach dem 31
Sophistes außer dem Politikos, der ihn fortsetzt, nur noch
der Philebos, Timaios, Kritias und die Gesetze geschrieben

später gern zur Abwechslung verwendet wird. Noch auffälliger ist das Auftauchen und stetige Zunehmen von *δρᾶν* = *ποιεῖν*. Ich vermute, daß auch *ἀπεργάζεσθαι* und *ἀποτελεῖν* in späteren Schriften verhältnismäßig häufiger sei. Dasselbe gilt sicher für *φθέγγεσθαι*. Beachtenswert scheint mir auch das Zahlverhältnis der Formen *εἴρημαι, ἐρρήθην, ῥητός* etc. und *λέλεγμαι, ἐλέχθην, λεκτός*.[?] Daß *πᾶν ὅσον* anstatt des einfachen *ὅσον* nur im Soph. Polit. Symp. (je einmal) Tim. (viermal) Nom. (VI zweimal, XII einmal) und dazu *ἅπαν ὅσονπερ* einmal im Tim. vorkommt, finden wir in Walbes Dissertation über *πᾶς* und seine Zusammensetzungen (Bonn 1888). Diese Beobachtung ist dadurch zu ergänzen, daß auch *πάντες ὅσοι, πάντα ὅσα* (*πάνθ' ὅσα*) ganz überwiegend in späteren Schriften vorkommen und in ihnen zum Teil das einfache *ὅσοι, ὅσα* an Zahl übertreffen, das früher viel häufiger ist. Aus Kuglers Übersicht über *τοί* und seine Komposita (Basler Diss. 1886) will ich herausheben, daß das Verhältnis der Zahl, in welchem *τοίνυν* zu den übrigen Kompositis von *τοί* und dem einfachen *τοί* selbst steht, zur Bestätigung der Annahme später Abfassung von Soph. Pol. Phil. dient, aber für Tim. und Krit., wo die Zahlen des Vorkommens zu klein sind, keinen Schluß erlaubt. Als Ausgangspunkt kann die Beobachtung dienen, daß in den Nomoi *τοίνυν* zu *τοί* und den anderen Kompositis sich verhält wie 120:46, in der Politeia wie 133:154, im Protag. wie 9:34. Außer den Gesetzen überwiegt *τοίνυν* nur im Soph. (55:21), Pol. (46:10) und Phil. (52:16), und zwar, wie in jenen, immer recht bedeutend. Im Tim. kommt nur ein einfaches *τοί*, im Krit. nur ein *καίτοι* vor, *τοίνυν* fehlt in beiden. Für den Parm., wo das Verhältnis 3:19 ist, scheint sich zu ergeben, daß er durch ziemlichen Zwischenraum von Soph., Pol., Phil. getrennt sei. Übrigens ist beim Parm. eigentlich nur immer der erste Teil für solche sprachstatistische Fragen in Rechnung zu ziehen. Die sonderbare Form des zweiten Teils entzieht sich der unmittelbaren Vergleichung mit anderen Dialogen. Auch das ist noch zu bemerken, daß sich betreffs der von Kugler beobachteten Partikeln ein Wandel im Gebrauch offenbar erst spät bei Platon vollzogen hat. Die spätesten Schriften zeigen einen deutlichen Unterschied von allen früheren miteinander; innerhalb dieser aber läßt sich aus den Zahlen keine Umbildung nachweisen. Lächerlich ist, daß Kugler selbst aufs Geratewohl die Vergleichung von *μέντοι* und *τοίνυν* untereinander zum Entscheidenden machen will. Darin sieht er die „certissima norma". Ja, wenn man bei diesen sprachlichen Untersuchungen nur so dreintappen dürfte! Allen, welche die Methode derselben noch nicht verstehen, seien die klaren Worte von Gomperz noch einmal in Erinnerung gebracht: „Daß die Frequenz jedes beliebigen, in den Schriften eines Autors vorkommenden Wortes oder Wörtchens eine ihren Entstehungszeiten entsprechende auf- oder absteigende Reihe bilden sollte, dies von vornherein zu erwarten ist nicht der mindeste Grund vorhanden" . . . . Nicht jede Präsumption werde sich durch die Tatsachen bei genauer Zählung als gerechtfertigt erweisen. Aber „der Versuch, dieses Argument" (das von Dittenberger aufgebrachte) „dadurch zu Fall zu bringen, daß man einige offenkundigermaßen auf bloßen Coincidenzen beruhende, vermeintliche Parallelerscheinungen nachwies, hat . . seine Kraft nicht erschüttert, sondern nicht unwesentlich erhöht.

32 worden sind. Über diese späteren Schriften aber, die ich genau kenne, kann ich mit aller Bestimmtheit das Urteil

Vermochte doch selbst die eifrigste Suche nach derartigen Pseudosprachkriterien nichts den Dittenbergerschen Nachweisen irgend annähernd quantitativ oder qualitativ Gleichwertiges zutage zu fördern." (Wiener Sitz.Ber. 1887 S. 752. 754.) Auch meine eigenen, in ganz gleichem Sinne früher (Untersuchungen über Plato, 1888, S. 28. 70 f.) gemachten Bemerkungen möchte ich am liebsten wörtlich wiederholen. Wahrscheinlich käme etwas heraus bei Vergleichung von *μέντοι* mit einfachem *μήν* (nebst *γὲ μήν*). Ebenso wäre es gut, das einfache *μήν*, welches einem vorangehenden *μέν* entspricht und in dieser Korresponsion an Stelle von *δέ* (oder *μέντοι*) nur in späteren Schriften sich findet, noch einmal für sich herauszuheben. (Siehe Unters. üb. Pl. S. 66. 67.) Auch eine zahlenmäßige Darstellung des Verhältnisses, in welchem offene Komparativformen, wie *μείζονες, μείζονα* zu den kontrahierten, wie *μείζους, μείζω* stehen, scheint der Mühe wert zu sein.[?] Die lückenhaften Aufzeichnungen, die ich mir darüber gemacht habe, sprechen für allmähliche Zunahme der offenen Formen, die in den Nomoi insbesondere gar nicht selten sind. Aus Th. Linas Beobachtungen über den Gebrauch der Präpositionen bei Platon scheint mir neben den Tabellen von S. 9 und 21 insbesondere S. 42 m., 44 a. m.—45 m., 59 p. m., 61 p. m., 63 m. beachtenswert. Die Belege für die Redewendungen, welche an diesen Stellen behandelt sind, bestätigen ersichtlich die von Dittenberger und Schanz vorgenommene Gruppenscheidung unter den Dialogen. Daß man aber bei sprachstatistischen Untersuchungen, um zu einem Ergebnis zu kommen, wägen muß und bedachtsam Auswahl halten, anstatt bloß einfach zu zählen, diesen Grundsatz läßt auch Zeller nicht zur Geltung kommen, welcher sich die Mühe genommen hat (Archiv f. G. d. Phil. XI S. 593 ff.) die 332 ersten, den Buchstaben A umfassenden Seiten des Astschen Wörterbuchs durchzugehen, um die einzelnen Dialoge hinsichtlich ihres Wortvorrats zu vergleichen. Davon ließ sich ja gewiß ein brauchbares Ergebnis erwarten. Eine Präsumption dafür war da. Aber diese mußte sich erst „als durch die Tatsachen gerechtfertigt erweisen". Und eine solche Rechtfertigung konnte nur im genauen Zusammenstimmen mit anders gewonnenen Ergebnissen liegen. Anderseits ist es gar nicht verwunderlich, wenn jetzt die vorgenommene Durchzählung und Vergleichung sich als unfruchtbar ausweist, wie es ja auch nicht verwundern könnte, wenn die Vergleichung des ungleichen Gebrauchs von *μήν* und von *ὄντως* oder *ἀληθῶς* nichts Zusammenstimmendes ergeben hätte — wer konnte dies zum voraus wissen? — und wie es nicht verwundern kann, daß mit dem von Kugler beobachteten Verhältnis von *μέντοι* zu *τοίνυν* oder dem von mir beobachteten von *οἶμαι* zu *ὡς ἔοικεν* (Unters. S. 71) nichts anzufangen ist. Viele singulären Wörter müßten bei Heranziehung des Sprachschatzes für Bestimmung chronologischer Ordnung vornweg aus dem Spiele gelassen werden als solche, welche in anderem Zusammenhang als dem, welchem sie angehören, gar keinen Platz haben: dahin gehören namentlich viele Wörter des Timaios, gewiß auch solche mit dem Anfangsbuchstaben A. Ein sorgfältigeres, freilich viel mehr Zeit erforderndes Verfahren als das von Zeller versuchte, wäre die Vergleichung des Vorkommens ausschließlich solcher Wörter, welche durch andere ersetzt werden können, in denen sie ein volles Äquivalent haben. Freilich wäre, wie Zeller sehr gut weiß, auch dieses Verfahren unsicher, solange es nur auf Durchmusterung des Ast-

aussprechen, daß sie keine einzige Ausführung enthalten, 33
die dazu nötigte, die Idee in einem anderen Sinne zu verstehen, denn als den objektiven Grund und Halt des in begrifflicher Allgemeinheit Vorgestellten, wobei die Feststellung ihrer genaueren Bedeutung noch als ungelöste Aufgabe vorschwebt. Besonders interessant ist es zu sehen, wie herzhaft Platon eben in seinen letzten Schriften die Lösung dieser Aufgabe immer wieder anfaßt, teils mit psychologischen Zergliederungen, teils mit logisch-begrifflichen Untersuchungen, und wie er in der Mathematik, in dem auf ihrer Anwendung ruhenden Messen und Zählen das wichtigste Mittel entdeckt, um auch die veränderlichen Erscheinungen durch feste Formeln zu umschreiben und zu er- 34
fassen und so den Unterschied zwischen *γένεσις* und *οὐσία* auszugleichen, auch jene erkennbar zu machen. Im Ausdruck befleißigt er sich zugleich viel größerer Pünktlichkeit und Vorsicht. Ich vermute, daß niemand, der überhaupt philosophischen Untersuchungen folgen kann — das trifft ja durchaus nicht auf alle zu, welche sich an die Erklärung Platons gewagt haben — in den bezeichneten späteren Schriften Platons jene abenteuerliche „Ideenlehre“ zu entdecken vermöchte, wenn er nicht ihren Inhalt und

schen Lexikons beruhte, das eben leider im Nachweis der Stellen nicht vollständig ist. — Noch zwei gelegentliche Bemerkungen seien mir hier verstattet: Seit Auffindung des vielbesprochenen Phaidonfragments auf dem papyrus Mahaffy ist es zweifelhaft, wie es mit der Treue unserer Textüberlieferung steht. Nimmt man indes an, unsere besten Handschriften seien stark entstellt, so ist es nur um so bemerkenswerter, daß auch die Beachtung eines entstellten Textes noch eine allmähliche Umbildung des Stils sicher genug verfolgen läßt: denn daß die Abschreiber bei willkürlicher Umgestaltung teils diese teils jene Konjunktionen und Partikeln (die sie freilich auch gelegentlich umgeändert hätten, vgl. *Φαιδ.* 69 a *δ᾽ οὖν* pap. Mah. mit *ἀλλ᾽ ὅμως* unserer MSS.) bevorzugt haben sollten, das wird sich niemand im Ernste einbilden. Freilich die Ausrede bliebe noch: es seien eben nur einige, etwa die meist gelesenen Dialoge von den Abschreibern in späterer Zeit etwas modernisiert worden, die andern haben den ursprünglich platonischen Wortlaut unverfälscht behalten. Eine solche Annahme könnte wirklich der Sprachstatistik den Boden entziehen. Ferner: die ernsthafteste Schwierigkeit scheint mir immer der Phaidros, nicht der Sophistes zu machen. Gomperz meint angesichts derselben, weil ihm „die Sprachkriterien eine andere Stellung anweisen als die Sachkriterien“ (Wiener Sitz.Ber. 1887 S. 765), der Dialog sei von Platon selbst später überarbeitet und liege uns in zweiter Auflage vor. Ich glaube das heute so wenig, als ich es im Jahre 1888 geglaubt habe und verweise auf S. 44 f. meiner Untersuchungen (wo die Frage einer Überarbeitung der Politeia erörtert ist). [Vgl. dazu namentlich auch den Schluß des V. Aufsatzes, Die Sprachstatistik usw., nebst den im Euphorion X dazu gegebenen Nachweisen.]

den Ausdruck desselben immer aus Schriften ergänzte, die einer früheren Lebensperiode des Philosophen angehören[53] und wenn ihm nicht dazu immer die Worte des Aristoteles in den Ohren klängen, der die Ideen als *χωριστά* und *αἰσθητὰ ἀΐδια* gekennzeichnet hat.

Was insbesondere den Politikos und die Gesetze betrifft, so kann ich auf meine Bearbeitungen dieser Schriften verweisen.[54] Aus dem Sophistes stelle ich folgendes zusammen 219a *τῶν τεχνῶν εἴδη δύο* — c *τὸ μαθηματικὸν εἶδος* — d *κτητικῆς δύο εἴδη*, 220 a *ζῳοθηρικῆς διπλοῦν εἶδος, τὸ μὲν πεζοῦ γένους, πολλοῖς εἴδεσι καὶ ὀνόμασι διῃρημένον κτλ.* — e *λοιπὸν ἓν . . ἔτι εἶδος* (*ἀγκιστρευτικοῦ* sc.), 222d *πιθανουργικῆς διττὰ λέγωμεν γένη . ., τὸ μὲν ἕτερον ἰδίᾳ, τὸ δὲ δημοσίᾳ γιγνόμενον. Γίνεσθον γὰρ οὖν εἶδος ἑκάτερον* — e *ἐρωτικῆς τέχνης*[55] *εἶδος*, 223c *κτητικῆς διπλοῦν ἦν εἶδος που, τὸ μὲν θηρευτικὸν μέρος ἔχον, τὸ δὲ ἀλλακτικόν. τῆς τοίνυν ἀλλακτικῆς δύο εἴδη, τὸ μὲν δωρητικόν, τὸ δὲ ἕτερον ἀγοραστικόν*, 225b c *τοῦ ἀντιλογικοῦ ὅσον . . περὶ τὰ ξυμβόλαια . . ἀτέχνως πράττεται . . θετέον μὲν εἶδος, ἐπείπερ αὐτὸ διέγνωκεν ὡς ἕτερον ὂν ὁ λόγος, ἀτὰρ ἐπωνυρίας . . οὐ . . τυχεῖν ἄξιον*, 226c *ταύτης* (sc. *διακριτικῆς*) *δύο εἴδη* — d *τὸ καθαρτικὸν εἶδος* — e *τὰ περὶ τὰ σώματα πολλὰ εἴδη καθάρσεων ἑνὶ περιλαβεῖν ὀνόματι*, 227c *δύο εἴδη καθάρσεων, ἓν δὲ τὸ περὶ τὴν ψυχὴν εἶδος εἶναι* — e *δύο εἴδη κακίας*, 229c *ἀγνοίας . . μέγα εἶδος, πᾶσι τοῖς ἄλλοις αὐτῆς ἀντίσταθμον μέρεσι*, 230a *τὸ νουθετητικὸν εἶδος τῆς παιδείας*,[56] 234b *παιδιᾶς εἶδος τὸ μιμητικόν . . πάμπολυ εἶδος καὶ ποικιλώτατον*, 235d *ἔγωγέ μοι . . φαίνομαι δύο καθορᾶν εἴδη τῆς μιμητικῆς. τὴν δὲ ζητουμένην ἰδέαν, ἐν ὁποτέρῳ ποθ' ἡμῖν οὖσα τυγχάνει, καταμαθεῖν οὐδέπω μοι δοκῶ δυνατὸς εἶναι*, 236c *τούτῳ τὼ δύο εἴδη τῆς εἰδωλοποιϊκῆς* — d *ἄπορον εἶδος διερευνήσασθαι* (sc. *ἡ εἰδωλοποιϊκή*).

Alle die bisher angeführten Stellen sind dem Abschnitt entnommen, der die logische Kunst der *διαίρεσις*, der Begriffsteilung und -gliederung, üben will; und der Leser wird ohne weiteres ge-

[53] So setzt auch Apelt in seinem Kommentar zum Sophistes wichtige Sätze geradezu in die mythische und schillernde Sprache der früheren Dialoge um, anstatt umgekehrt deren leicht mißzuverstehenden Worten durch eine vom Wortlaut des Sophistes und anderer späteren Schriften ausgehende Erklärung ein bestimmteres Licht zu geben. (Vgl. unten S. 47.)

[54] Beiträge zur Erklärung des Politikos im Programm des Kgl. Gymnasiums in Ellwangen 1896. Platons Gesetze, Kommentar zum griechischen Text und Pl. Gesetze, Darstellung des Inhalts, Leipzig 1896.

[55] Genet. subiectivus.

[56] Vorher: *ἡ νουθετητική*.

neigt sein, das Wort εἶδος hier immer in derselben logischen Bedeutung zu nehmen, wie das deutsche „Gattung“ und „Art“: als „Gattung“, wo die Beziehung zu logisch untergeordneten εἴδη, als „Art“, wo die logische Abhängigkeit von einem übergeordneten εἶδος in Betracht kommt; es wird auch kaum jemand auffallen, daß im ersteren Fall gelegentlich (222 d) γένος, im letzteren gelegentlich (229 c)[57] μέρος mit εἶδος abwechselt. Auch ein von εἶδος abgeleitetes Adjektiv entspricht ganz dieser logischen Bedeutung des Worts in 221 e τὸ πεζὸν εἰπόντες ὅτι πολυειδὲς εἴη.[58] Die ζητουμένη ἰδέα in 235 d aber ist entweder im logischen Sinne als der gesuchte „Begriff“ zu verstehen oder in ganz äußerlichem, als die gesuchte „Erscheinung“. Es ist sachlich dasselbe, was 224 c durch τὸ σοφιστικὸν γένος, 218 d durch δυσθήρευτον τὸ τοῦ σοφιστοῦ γένος und ähnlich wieder 261 d, 224 e durch τὸ νῦν μεταδιωκόμενον γένος und 218 e durch τὸ φῦλον, ὃ νῦν ἐπινοοῦμεν ζητεῖν bezeichnet wird.

Andere Abschnitte enthalten folgende Stellen: 239 a δεῖν μήτε ὡς ἓν μήτε ὡς πολλὰ διορίζειν αὐτό, μηδὲ τὸ παράπαν αὐτὸ καλεῖν (n. τὸ μὴ ὄν). ἑνὸς γὰρ εἴδει καὶ κατὰ ταύτην ἂν τὴν πρόσρησιν προσαγορεύοιτο, 246 b νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι — c τῶν ἐν εἴδεσιν αὐτὴν (n. τὴν οὐσίαν) 36
τιθεμένων, 248 a τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους, 249 d μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι, 252 a ὅσοι κατ' εἴδη τὰ ὄντα κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα εἶναί φασιν ἀεί, 253 d τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν ὂν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; . . οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἓν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας; τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι, 254 a τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ (ὁ φιλόσοφος) — c σκοποῦντες μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, ἀλλὰ προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα . . — e μέγιστα μὲν τῶν γενῶν . . τό τε ὂν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις, 255 c τέταρτον δὴ πρὸς

[57] und 236 c. Von den dort unterschiedenen zwei εἴδη der εἰδωλοποιϊκή ist das eine unmittelbar vorher als μέρος der μιμητική bezeichnet (und ähnlich der Gegenstand des anderen als μέρος des Gegenstandes der μιμητική).

[58] Eine andere Bedeutung liegt dem δυσειδὲς γένος τῆς ἀμετρίας in 228 a zugrunde.

τοῖς τρισὶν εἴδεσι τὸ ταὐτόν . . τί δέ; τὸ θάτερον ἆρα ἡμῖν λεκτέον πέμπτον; ἢ τοῦτο καὶ τὸ ὂν ὡς δύ' ἄττα ὀνόματα ἑφ' ἑνὶ γένει διανοεῖσθαι δεῖ; . . ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι — d ἀλλ' εἴπερ θάτερον ἀμφοῖν μετεῖχε τοῖν εἰδοῖν ὥσπερ τὸ ὄν, ἦν ἄν ποτέ τι καὶ τῶν ἑτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον . . πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα — e καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν διελελυθυῖαν. ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου, 256e περὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν, 258bc τὸ μὴ ὂν . . ἐνάριθμον τῶν πολλῶν εἶδος ἕν — d τὸ εἶδος τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα, 259e διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν, 260d τῶν εἰδῶν τὰ μὲν μετέχειν τοῦ μὴ ὄντος, τὰ δ' οὔ, 261d περὶ τῶν εἰδῶν ἐλέγομεν, 264c τῶν ἔμπροσθεν κατ' εἴδη διαιρέσεων . . . τῆς εἰδωλοποιϊκῆς εἴδη δύο 265a ἐν τοιούτοις εἴδεσιν (wie θηρευτική und ἀγωνία), 266c ἐναντίαν αἴσθησιν παρέχον εἶδος τῆς ἔμπροσθεν εἰωθυίας ὄψεως — d δύο διχῇ ποιητικῆς εἴδη — e εἴδη δύο (εἰδωλουργικῆς), 267d τῆς τῶν γενῶν κατ' εἴδη διαιρέσεως. Die letzten dieser Stellen, von 264c an, sind offenbar gleicher Art mit den schon besprochenen. 246b bis 249d aber werden die Ansichten anderer, jener φίλοι εἰδῶν, gekennzeichnet,
37 und diese Stellen sind eben deswegen für die Meinung des Verfassers nicht entscheidend. An allen übrigen hat das Wort εἶδος jedenfalls wieder logische Bedeutung, wenn auch vielleicht nicht ausschließlich logische. Die μέγιστα εἴδη, deren gegenseitige Beziehungen genauer untersucht werden, kann man geradezu als die „Kategorien" Platons bezeichnen.[59] Aufeinander nicht zurückführbar beschreiben sie miteinander das „sein", das erst dann vollständig gedacht ist, wenn die verschiedenen Seiten beachtet sind, welche durch jene εἴδη in allgemeinster Weise angedeutet werden: nur in ihren Wirkungen ist irgendwelche Wirklichkeit zu erkennen und zu beschreiben; jede Eigenschaft, die nur mittels einer Bewegung und stetigen Beharrens in der Bewegung wahrgenommen wird, fällt als seiend unter die Kategorie κίνησις und στάσις, und eine präzise Feststellung derselben ist nur möglich mittels frei reflektierender Vergleichung, welche sie von anderen unterscheidet und als identisch mit sich festhält. Übrigens mag

[59] In dem Sinne des Worts Kategorie, wie dasselbe von K. Chr. Planck im Anschluß an Hegels Logik gebraucht worden ist. [Vgl. S. 46.]

ja immer, wo das Wort εἶδος vorkommt, Platon zugleich an die objektive Grundlage des logischen Gebildes denken und seine Leser darauf hinzuweisen beabsichtigen. Es läge dann in dem Worte immer die Forderung „adäquater" Begriffsbildung, welche an einer Stelle des Politikos (262ab) mit Unterscheidung von εἶδος und μέρος[60] ausdrücklich gestellt wird. Das Wort ἰδέα aber, das viel seltener gebraucht wird als εἶδος — außer 235d haben wir es ja nur in 253d, 254a und 255e — darf, so wie es gewöhnlich geschieht, als Synonymon von εἶδος betrachtet werden. Ich kann schlechterdings nicht finden, daß es Bonitz gelungen sei, den Beweis zu erbringen, um den er sich seitenlang in seinen „platonischen Studien" bemüht, daß im Sophistes durchweg jene eigentümliche Lehre vorausgesetzt sei, wonach „dem Was eines logischen Begriffs als solchem Realität" zukäme — in anderem Sinn, als das jeder von uns auch behaupten möchte, sofern die Bildung des Begriffs, wie jedes Geschehen und Sein, von uns als kausal bedingt aufzufassen ist. Um auf wenige Einzel- 38
heiten einzugehen, die Bonitz besonders betont: „Die Anerkennung von gerecht und ungerecht als einer Eigenschaft der Seele . . . verwandelt sich sogleich in die Anerkennung, daß Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit als etwas Seiendes der Seele einwohne (247a). Jede Zahl ist etwas Seiendes (238a), doch aus keinem anderen Grunde, als weil sie Objekt und Inhalt eines begrifflichen Denkens ist. Das Etwas, τι, läßt sich an sich, isoliert von dem Seienden, gar nicht denken und aussprechen (237d)."[61] Die Ausführungen, aus denen diese Gedanken entnommen sind, sind polemischer Art und unter sich insofern recht ungleich, als eben die Gegner, auf deren Meinungen Platon im Streit eingehen muß, ganz verschiedene Sätze über das ὄν und seinen Gegensatz, das μὴ ὄν, aufgestellt haben. 237d und 238a hat es Platon mit den Eleaten zu tun, denen Gedachtwerden und Sein zusammenfiel — so wie es nach Bonitzens Meinung auch für Platon zusammengefallen wäre — und 247a kämpft er nach einer ganz anderen Seite. Doch meine ich, er habe vollständig recht, sowohl mit dem was er gegen diese als mit dem was er gegen jene Gegner vorbringt, er widerlege ihre Sätze in einleuchtender Weise.

[60] Diese Unterscheidung von μέρος und εἶδος hätte keinen Sinn, wenn, wie Bonitz a. a. O. S. 196 behauptet, für Platon jedes logische Verhältnis eben als solches Realität hätte.

[61] Bonitz Plat. Stud.[2] S. 184. (Vgl. S. 187.)

Die Eleaten hoben an ihrem „Seienden“ eben immer das eine hervor, daß es sei, und diese Bestimmung schien ihnen jede andere auszuschließen, die nicht aus einfacher logischer Umformung derselben sich ergeben hätte. Ihre positiven Sätze waren streng genommen in dem einen identischen Urteil erschöpft, daß eben das Seiende sei, und nur in negativer Form konnten sie immer wieder neue logische Umformungen der Grundbestimmung vorbringen, indem sie sich gegen die von anderen dem Seienden noch beigelegten Bestimmungen verwahrten. Im Streit mit ihnen schränkt sich Platon ganz in die Grenzen des logischen Gebiets ein, über welches sie selbst nicht hinausgehen wollten. Er weist aber nach, daß auch das bloß Gedachte mit einer ganzen Reihe verschiedener Bestimmtheiten, unter verschiedenen Kategorien,
39 gedacht werden müsse, wie ja sogar die Eleaten selbst sich nicht hatten enthalten können, Einheit und Ganzheit von Ihrem Seienden auszusagen. Dies genügt noch nicht: auch als ein τὶ ist es bestimmt und eine Zahlbestimmung kommt ihm notwendig zu, wenn es klar gedacht wird. Platon deutet an, daß noch andere Bestimmtheiten dazu gehören; er könnte fortfahren, die Qualität (bestimmter, die nach unseren Sinnesorganen unterschiedenen Gattungen von Qualitäten, z. B. Farbe, Gewicht), die Quantität, räumliche und zeitliche Beziehungen aufzuzählen. Und mit gutem Recht sagt er nicht bloß, das Seiende sei immer auch ein Etwas, sondern wendet den Gedanken auch so, „das Etwas lasse sich nicht isoliert von dem Seienden denken“. Denn so wenig wie das ὄν, ebensowenig kann das τὶ oder die Zahl oder irgend eine formale Bestimmtheit, die wir zum Objekt des Denkens machen wollen, klar gedacht werden losgelöst von Bestimmtheiten, die unter andere Kategorien fallen. Diese gehören notwendig zusammen und fordern einander gegenseitig. Unsere Gedanken kommen — wenn man ihnen freie Bewegung läßt — nicht vorher zur Ruhe, bis sie von einer ausgehend, den ganzen Kreis der Kategorien durchlaufen haben, mittels deren jedes Objekt bestimmt wird.[62] Das eleatische

[62] [Vgl. S. 44.] Es fehlt bei Platon noch an der vollständigen Ausmessung dieses Kreises. Sobald sie vollzogen wäre, würde sich zeigen, daß die ἀπορίαι, die sich unabsehbar erhoben, nicht unendlich waren, so wie sie scheinen mochten (245 d e, vgl. oben S. 26), sondern daß sie alle gelöst sind in einer fest begrenzten Zahl allgemeiner, miteinander zusammenhängender Grundbestimmungen des Seins, auf welche jedes Objekt unserer Erkenntnis zurückzuführen oder an welche es anzuknüpfen ist, damit es eben erkannt werde.

ὄν, dessen einziges Merkmal die logische „Setzung" ausmacht, ist deshalb ein Unding, ein nur halb und unklar gedachtes Sein, die bloße Forderung und sprachliche Andeutung eines Denkobjekts, welche gerade so gut in negativer Form, in der Bezeichnung Nichts oder μὴ ὄν gestellt werden könnte, wie in positiver, und das μὴ ὄν, das seinen Gegensatz bilden soll, enthält den Widerspruch in sich selbst; denn um zu jenem inhaltlosen ὄν sich wirklich gegensätzlich zu verhalten, müßte es das gar nicht Gesetzte, gar nicht Gedachte und nicht Geforderte sein — von ihm aber kann man nicht reden.[63] Alle Bestimmungen des Gedachten gelten nun jedenfalls auch für das Reale, sofern es gedacht wird. 40
Und da das Reale selbstverständlich nur als Gedachtes Gegenstand unserer Untersuchung sein kann, so muß das in der Polemik gegen die Eleaten Gewonnene, soweit es richtig ist, mit jeder weiter gehenden Betrachtung über das „Seiende" vereinbar sein.

Was aber die von Bonitz bemängelte Beweisführung gegen die Materialisten betrifft, so meine ich, der Hinweis darauf, daß geistige Wirklichkeit etwas total anderes sei als körperhaftes Sein und körperliche Eigenschaften, sei der einzige Ausgangspunkt, den man zum Kampf gegen den Materialismus wählen könne. Leugnen kann ja das Geistige niemand; aber seine Selbständigkeit und auf nichts Körperliches zurückführbare Eigenartigkeit kann bestritten werden. Sie ist geleugnet durch die Definition ὄν = σῶμα. Und eben zum Aufgeben dieser Definition drängt Platon, indem er für die Eigenschaften der Seele wie für diese selbst das Zugeständnis des Seins begehrt; übrigens nicht ohne anzudeuten, daß ihm auch das Psychische nicht, so wenig wie das Körperliche, für sich gesondert volle Realität des Seins zu enthalte scheine, sondern nur das Zusammen beider, das ἔμψυχον. — Ich weiß wirklich nicht, was in dem Beweisgang, den ich für sehr geschickt angelegt halte, Absonderliches gefunden werden kann. Doch schon der sprachliche Ausdruck, meint Bonitz, lasse erkennen, daß hier eben die alte „platonische Ideenlehre" vorausgesetzt sei. An die oben angeführten Sätze schließen sich weiter folgende an: „Der Philosoph steht in beständigem denkendem Ver-

[63] Das alles finde ich ohne weitere Voraussetzungen überzeugend. Bonitz dagegen behauptet, S. 187, die Beweiskraft der Kritik der Parmenideischen Lehre liege einzig darin, daß dem Was eines logischen Begriffs als solchem Realität zugeschrieben sei.

kehr mit der Idee des Seienden, *τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ* (254a). Die Verschiedenheit wird nicht bloß als *τὸ θάτερον, ἡ θατέρου φύσις* (256e, 257c), sondern auch als *ἡ θατέρου ἰδέα* (255e), als *εἶδος ἓν ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων* (258c) bezeichnet. Die Ausdrücke *μετέχειν, κοινωνεῖν,* die in dem wichtigsten Abschnitte über die Verbindung der Begriffe herrschen, sowie *παρουσία* an der vorher angeführten Stelle (247a) sind die technischen Ausdrücke für Verhältnisse der Ideen im platonischen Sinne." Auch Apelt z. B. macht zu dem Satze *διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου* die Anmerkung „haec aperte
41 spectant ad idearum doctrinam, sc. ad placitum illud notissimum, de quo uberrime disseritur in Phaedon. p. 100b sqq. . ." Es will mir scheinen, als habe hier der Klang des Wortes *ἰδέα* die forschenden Gelehrten irre geführt. Eben das ist ja erst festzustellen, was dieses Wort im Sophistes bedeuten möge und es kann nur aus der Untersuchung der Gedanken festgestellt werden. Dagegen machen, wenn ich recht verstehe, Bonitz und Apelt hier einen Schluß vom Wort, dem unsichern, erst zu erklärenden, auf den Gedanken: sie bewegen sich in einem circulus! Soviel wir bisher gefunden hatten, war für *ἰδέα* die Bedeutung „Erscheinung" und außerdem die logische Bedeutung, in der *εἶδος* sich oft wiederholt, also „Gattung" oder „Art", anzuerkennen. Ein Hinblick auf den Politikos, der ja mit dem Sophistes eng zusammenhängt (nicht bloß durch die Form seiner Einleitung), bestätigt eben diese Bedeutungen und keine andere. Was nun aber die Worte *μετέχειν, κοινωνία, παρουσία* und ähnliche betrifft, so muß ich fragen, wie sich Platon denn ausdrücken sollte, wenn er logische Verhältnisse beschreiben wollte. Andere als bildliche Redeweise ist hier nicht möglich und daß Platon nicht gerade die sprachlichen Bezeichnungen gewählt hat, die Aristoteles anwendet: das mag ihm dieser in seiner Rechthaberei als Fehler anrechnen, aber wir werden ihm daraus keinen Vorwurf machen können. Die Worte, welche er angewendet, sind unbestreitbar geeignet. Als technische termini eigentümlich begrenzter Bedeutung dürften sie gewiß nur aufgefaßt werden, wenn sie ausschließlich oder fast ausschließlich zur Verwendung kämen. Dies ist aber gar nicht der Fall. Es wechseln mit den von Bonitz herausgehobenen Wörtern nicht nur *παρεῖναι* (248c e), *μετεῖναι* (248c), *ἐνεῖναι* (249a), *μεταλαμβάνειν* (248d, 251d, 259b), von denen man ebenfalls behaupten möchte, daß sie zu den „tech-

nischen Ausdrücken für Verhältnisse der Ideen im platonischen Sinne" gehören, obgleich in dem Satze 250 e *ἐπειδὴ ἐξ ἴσου τό τε ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν ἀπορίας μετειλήφατον* doch eigentlich niemand an eine besondere „platonische" Bedeutung von *μεταλαμβάνειν* glauben wird und vom terminus technicus erwartet werden dürfte, daß er seiner besonderen Sphäre vorbehalten bleibe, — sondern zur Bezeichnung derselben Verhältnisse und Beziehungen, welche diese 42
Wörter beschreiben, dienen ferner auch *ἁρμόττειν* (248 c), *ξυναρμόττειν* und *ἀναρμοστεῖν* (253 a), *συμφωνεῖν* (253 b), *μίγνυσθαι* und *μίξις* (260 b, 253 b, vgl. *μικτὰ* und *ἄμικτα* 254 d), *ξυμμίγνυσθαι* und *ξύμμιξις* (254 e, 259 a, 252 a), *συγκεράννυσθαι* (253 b), *ἔχειν* und *ἕξις* (249 a, 247 a), *περιέχειν* (250 b), *δέχεσθαι* (253 a), *ἅπτεσθαι* (261 c, vgl. *προσάπτωμεν* 251 d). Und da das in der Tat mit Vorliebe verwendete *κοινωνεῖν* (oder *προσκοινωνεῖν, ἐπικοινωνεῖν* 251 e d, vgl. 252 d *ἐπικοινωνία*) erklärt wird als *πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεως τινὸς ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα ξυνιόντων γιγνόμενον* (248 b), ist auch noch das *πεπονθέναι* und *πάθος ἔχειν τινός* von 245 a und b und 259 d hierherzuziehen. [Vgl. oben Anm. 38.]

Wegen der *παρουσία* und dem mit ihr 247 a vorkommenden *παραγίγνεσθαι* und *ἀπογίγνεσθαι* erinnere ich noch einmal an das, was im Phaidon, 100 d, gesagt ist, wo Platon eine nähere Erklärung über die Ursachen des Werdens und der Veränderung ablehnt. So habe ich denn allerdings nichts dagegen einzuwenden, wenn jemand behaupten will, es liege hier im Sophistes dieselbe „Ideenlehre" als Voraussetzung der Beweisführung zugrunde, welche wir aus dem Phaidon kennen — aber eben nur, wenn auch die Ideenlehre des Phaidon zuvor ausdrücklich jeder Phantastik entkleidet wird. Und ob in ihr nicht einige Phantastik stecke, darüber bin ich selbst mir, wie schon gesagt, noch nicht klar. Auf weitere polemische Auseinandersetzungen will ich des Raumes wegen verzichten. Das aber soll über den Sprachgebrauch noch gesagt sein, daß — ganz wie im Politikos — *γένος* und *μέρος, μόριον* in vielen Stellen, nicht bloß in denen, auf welche ich oben schon aufmerksam gemacht habe, ganz gleichartig mit *εἶδος* erscheint und daß auch *φύσις*, wie dort, der Bedeutung dieses Wortes oft sehr nahe kommt. Die weiteren Stellen für *γένος*, welche etwa in Betracht kommen können,[64] sind, außer den oben schon abgeschriebenen

[64] Nicht hierher gehört z. B. 216 a *ξένον τὸ γένος ἐξ Ἐλέας*, 231 b *ἡ γένει γενναία σοφιστική*, 265 a *ἐγγυτάτω γένει.*

aus 218 d, 220 a, 222 d, 224 c e, 228 a, 253 d, 254 d, 261 a, 267 d folgende: 216 c *τοῦτο τὸ γένος* (sc. *φιλοσόφων*). 217 a *καθάπερ τὰ*
43 *ὀνόματα τρία, τρία παὶ τὰ γένη διαιρούμενοι καθ' ἓν ὄνομα γένος ἑκάστῳ προσῆπτον*, 219 e *τὸ μὲν ἀψύχου γένους, τὸ δ' ἐμψύχου*, 220 b *τοῦ πτηνοῦ γένους*,[65] 223 a *τοῦτο τὸ γένος*, — c *ἕτερόν τι γένος*, 224 e *μαθηματοπωλικὸν γένος*, 226 a *τὸ χρηματιστικὸν γένος*, 228 d *δύο κακῶν γένη*, — e *δύο γένη κακίας*, 229 a *διδασκαλικῆς ἓν γένος*, — b *διπλῆ γιγνομένη* (*ἡ ἄγνοια* sc.) *καὶ τὴν διδασκαλικὴν δύο ἀναγκάζει μόρια ἔχειν, ἓν ἑφ' ἑνὶ γένει τῶν αὐτῆς ἑκατέρῳ*, 231 a *τὸ γένος* (gemeint sind *αἱ ὁμοιότητες*), 233 a *ἡμῶν* (= *ἀνθρώπον*) *τὸ γένος*, 235 b *τοῦ γένους τοῦ τῶν θαυματοποιῶν*, — c *οὔτε οὗτος οὔτε ἄλλο γένος οὐδέν*, 246 b *ἀμφοῖν τοῖν γενοῖν* (Materialisten und Idealisten), 253 b *τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ τοιαῦτα μίξεως ἔχειν .. ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν*, 253 e *διακρίνειν κατὰ γένη ἐπίστασθαι*, 254 b *τὰ μὲν τῶν γενῶν κοινωνεῖν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μή*, 254 e *δύο γένη τινέ*, 255 c *ὡς δύ' ἄττα ὀνόματα ἑφ' ἑνὶ γένει διανοεῖσθαι*, 256 b *τῶν γενῶν τὰ μὲν ἀλλήλοις .. μίγνυσθαι, τὰ δὲ μή*, — d *κατὰ πάντα τὰ γένη*, 257 a *ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις ἡ τῶν γενῶν φύσις*, — e *τῶν ὄντων τινὸς γένους ἀφορισθέν*, 259 a *συμμίγνυται ἀλλήλοις τὰ γένη*, — b *θατέρου μετειληφὸς ἕτερον ἂν τῶν ἄλλων εἴη γενῶν*, 260 a *λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν εἶναι*, — b *τὸ μὴ ὂν ἕν τι τῶν ἄλλων γένος ὂν ἀνεφάνη*, 261 e *δηλωμάτων διττὸν γένος*, 263 d *ταῦτα τὰ γένη* (nämlich *διάνοιά τε καὶ δόξα καὶ φαντασία*), 264 e *σχίζοντες διχῇ τὸ προτεθὲν γένος*, 265 e *ποιητικῆς γένη*, 266 d e *τὸ μὲν εἰκαστικόν, τὸ δὲ φανταστικὸν γένος*, 268 a *ἑκατέρου γένους .. τούτου δ' αὖ τοῦ γένους ἓν ἢ δύο φῶμεν*; — c *τοῦ φανταστικοῦ γένους*.

Für *μέρος, μόριον* sind es, außer der soeben aus 229 b ausgeschriebenen und den oben aus 223 c, 229 c und 236 c nachgewiesenen, welche besonders deutlich zeigen, wie leicht die Bedeutung dieser Wörter in die von *γένος* und *εἶδος* übergehen kann, folgende Stellen:[66] 219 c, 220 a b c, 221 b e, 222 b, 223 d, 224 e, 229 c e, 231 b, 235 c (auch *μοῖρα* kommt hier = *μέρος* vor in einem Zusammenhang, wo auch *εἶδος, γένος* stehen könnte:
44 *διαιροῦντας ἀεὶ τὴν ὑποδεχομένην αὐτὸν μοῖραν*) 236 b c, 257 c d,

[65] Das *πτηνὸν γένος* dieser Stelle heißt vorher *πτηνὸν φῦλον*; ähnlich findet sich *φῦλον* = *γένος* oder *εἶδος* (siehe oben) S. 218 c; 242 d steht dafür *ἔθνος*, 268 d *γενεά*.

[66] 244 e und ähnliche Stellen, wo *μέρος* im Gegensatz zu *ὅλον* steht, sind absichtlich weggelassen.

258 a b, 264 e, 265 b, 266 a (hier kommt auch einmal zur Abwechslung *μερίς* vor), 268 c d. Des Raumes halber begnüge ich mich hier mit einfacher Angabe der Seiten. Die enge Verwandtschaft von *φύσις* endlich mit *ἰδέα*, *εἶδος* zeigt sich in folgenden Stellen: 245 c *τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ὅλου χωρὶς ἑκατέρου φύσιν εἰληφότος*, 250 c *κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται*, 255 b *μεταβάλλειν ἐπὶ τοὐναντίον τῆς αὐτοῦ φύσεως*, 255 d *πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν*, — e *οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου*, 256 d e *κατὰ πάντα τὰ γένη . . ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ*, 257 a *ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις ἡ τῶν γενῶν φύσις*, — c *ἡ θατέρου φύσις φαίνεταί μοι κατακεκερματίσθαι*, — d *τὰ τῆς θατέρου φύσεως μόρια* — — *τῷ καλῷ τι θατέρου μόριον ἀντιτιθέμενον . . ἕτερον τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως*, 258 a *ἡ θατέρου φύσις ἐφάνη τῶν ὄντων οὖσα*, — b *ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος ἀντίθεσις* — — *τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον*, — d *τὴν θατέρου φύσιν*, 264 e *σχίζοντες τὸ προτεθὲν γένος πορεύεσθαι . . τὰ κοινὰ πάντα περιελόντες, τὴν οἰκείαν λιπόντες φύσιν* (*τοῦ σοφιστοῦ* sc.). Auffallen muß dabei, daß es ganz vorzugsweise [nämlich in 7 Stellen von den 15 angeführten] das *θάτερον* (= *μὴ ὄν*) ist, von dessen *φύσις* geredet wird. Aber die Beschränkung ist keine strenge und also nicht grundsätzlich und so ist es jedenfalls verfehlt, wenn einige Gelehrte *φύσις* und *ἰδέα* einander hier entgegenstellen wollen. (Vgl. auch *Φιλ.* 25 a c.)[67]

Ein recht langer Exkurs, der uns über die Bedeutung der platonischen Idee Aufklärung bringen sollte, hat uns vom Text des Sophistes p. 248 e weggeführt, dessen Sinn immer noch nicht ganz aufgehellt ist. Vorher hatten wir (S. 28) die Vermutung aufgestellt, die plötzliche Einführung des *νοῦς* (oder der *φρόνησις*)

[67] [und dazu unten aus den „Bemerkungen zum Philebos" S. 509.] — Auch *σχῆμα* in 268 a gehört vielleicht hierher *ὃ μὲν γὰρ εὐθὺς αὐτῶν ἐστιν, οἰόμενος εἰδέναι ταῦτα ἃ δοξάζει· τὸ δὲ θατέρου σχῆμα διὰ τὴν ἐν λόγοις κυλίνδησιν ἔχει πολλὴν ὑποψίαν καὶ φόβον, ὡς ἀγνοεῖ ταῦτα ἃ πρὸς τοὺς ἄλλους ὡς εἰδὼς ἐσχημάτισται.* Zwar Apelt bemerkt dazu „*σχῆμα* i. e. habitus et externa species, non ‚genus', ut perperam interpretatur Stallbaum". Aber Stallbaum hat eben vielleicht doch Recht und die von Apelt gelobte Schleiermachersche Übersetzung der Stelle ist sehr anfechtbar. Der enge Zusammenhang von *σχῆμα* mit *εἶδος, γένος, ἰδέα* ist aus *Τιμ.* 58 d. 62 a. 73 c zu erkennen. In *Πολιτ.* 291 d und *Νομ.* 681 d dürfte man *σχῆμα* mit *εἶδος* vertauschen, wie *Νομ.* 714 b zeigt. [*Φαιδρ.* 249 b wechselt *σχῆμα* mit *εἶδος* in der Bedeutung der äußeren Erscheinung.]

in den Beweisgang, durch den die κίνησις auch für die wahre Welt als wirklich erwiesen und damit die Definition des ὄν als unveränderlichen aufgehoben werden soll, dürfte den Grund haben, daß die wesenhafte Wirklichkeit des νοῦς von den 248 e f. bekämpften Ideenfreunden selbst hervorgerufen worden sei — und
45 dies hatte, wie wir uns überzeugten, auf die Lehre der Megariker gepaßt; daß es auch zu der eigenen, in früheren Dialogen vorgetragenen Lehre Platons stimme, die ich nach den gegebenen Ausführungen in der besprochenen Stelle des Sophistes mitberücksichtigt sehe, brauchte nicht umständlich bewiesen zu werden. Ein anderer Erklärungsgrund aber für die unvermittelte Einführung des νοῦς war darin vermutet worden, daß der Verfasser — oder sagen wir einfacher, daß Platon — ohne Rücksicht auf die Meinung anderer oder auf früher von ihm selbst vorgetragene Lehren als seine jetzt eben bestehende Überzeugung, auf deren Begründung er vorläufig nicht eingehen will, andeutet, das Merkmal der Belebtheit müsse in eine endgültige Definition des Seienden aufgenommen werden. Es ist noch die Frage zu entscheiden, ob mit dem παντελῶς ὄν in 248 e die Ideen gemeint seien und ob also ihnen hier Bewegung, Leben, Seele und Geist zugeschrieben werde. Nach allem, was ich schon ausgeführt, kann ich diese Frage nur verneinen. Im Sinne der φίλοι εἰδῶν, auf deren Standpunkt Platon sich für einen Augenblick stellen will, muß das παντελῶς ὄν allerdings für gleichbedeutend mit den ἀσώματα εἴδη erklärt werden; aber der Zweck der Auseinandersetzung mit ihnen ist, zu zeigen, daß ihr Begriff vom ὄν fehlerhaft ist: eben damit ist jene Gleichung zerstört und aufgehoben, so gut wie die Gleichsetzung von σῶμα und ὄν — auch dort könnte man im Sinne der von Platon bekämpften Gegner, der Materialisten, sagen, von σῶμα und παντελῶς ὄν — aufgehoben wird. Ein παντελῶς ὄν wollten die Ideenfreunde definieren, ein παντελῶς ὄν auch die Materialisten, und ihnen entgegen will Platon eine neue Definition des ὄν — selbstverständlich auch des παντελῶς ὄν — durchsetzen. Nur an das Seiende in dem Sinn, der sich aus den im Sophistes selbst gefundenen Bestimmungen ergibt, dürfen wir also denken, wenn wir die Meinung Platons — wenigstens seine Meinung zu der Zeit, da er den Dialog Sophistes verfaßte — auffinden wollen. Die Bestimmungen dieses Seienden aber sind, daß es etwas ist und zwar ein in Beziehungen stehendes Etwas, ein Teile

in sich befassendes Ganzes, einheitlich und wirkungskräftig — und weiter kommt eben hinzu, daß es bewegt und belebt, von geistiger Kraft durchdrungen ist. Also nicht 46
der Idee ist hier *νοῦς* zugeschrieben, sondern dem Seienden. Dieses Seiende, von dem angedeutet, ohne Beweis angenommen wird, das es *ἔμψυχον* sei, ist das *ὄν* in all seiner Fülle, der *κόσμος*, jener *θεὸς αἰσθητός* des Timaios.[68] Körperhaftes und geistiges Sein ebenso wie die *εἴδη ἀσώματα* für sich in beziehungsloser Vereinzelung genommen sind bloß logische Abstraktionen. Zur Bestätigung meiner Erklärung dient der Umstand, daß im folgenden mit *τὸ ὄν* und *τὰ ὄντα* geradezu *τὸ πᾶν* abwechselt. 249 d heißt es *ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι τῶν τε τὸ ὂν πανταχῇ κινούντων μηδὲ ἀκούειν, ἀλλὰ . . ἀκίνητά τε καὶ κεκινημένα τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν . . λέγειν* und 252 a *τῶν τὸ πᾶν κινούντων καὶ τῶν ὡς ἓν ἱστάντων καὶ ὅσοι κατ' εἴδη τὰ ὄντα κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα εἶναί φασιν ἀεί.* Auch an den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden erinnere ich noch einmal. Mit der *οὐσία* der *εἴδη*, welche die Anhänger dieser *εἴδη* als alleinige Wirklichkeit gelten lassen wollen, steht die erkennende Seele — d. h. aber die Seele des Menschen, der erkennt, nicht die Seele der *εἴδη* — in Beziehung. Diese Beziehung wird auf Kraftwirkungen zurückgeführt, und weil solche an ihnen und der von ihnen unterschiedenen Seele zu bemerken ist, sind — mit dem Merkmal der *δύναμις* ausgestattet, das allein erforderlich ist zum Nachweis des Seins — beide wirklich, *παντελῶς ὄντα*. Damit bleibt die erkennende Seele offenbar noch verschieden von dem, was sie erkennt, und anderseits ist dem erkannten Objekt damit noch keine Seele zugeschrieben. Wohl aber ist eine solche der Gesamtheit der Wirklichkeit zugeschrieben, dem *πᾶν ὄν*, das eben, wenn Erkenntnis als Auffassung eines Objekts durch ein Subjekt wirklich ist und darum auch logisch nicht unmöglich sein kann, sowohl das Subjekt des Erkennens als das Objekt in sich enthalten muß.

Auf die Tatsache von Spiegelungen und anderen Bildern hatte Platon hingewiesen, wie seiner Beschreibung der Sophistik als einer durch Bilder täuschenden Kunst entgegen-

[68] [Das ist auch die Auffassung, die Teichmüller (Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 138) vertreten hat, gegen den sich Zeller (Phil. d. Gr. II a [4] S. 690, 1) in recht unglücklicher Polemik ereifert.]

gehalten wurde, der Begriff des Bildes sowohl als der Täuschung enthalte einen logischen Widerspruch. Aber er hatte sich mit diesem Hinweis nicht begnügen wollen, sondern den Versuch
47 unternommen, den behaupteten Widerspruch logisch aufzulösen. Dieses Ziel hat er durch die Untersuchung der Begriffe *μὴ ὄν* und *ὄν* noch keineswegs erreicht. Und nun beruft er sich in Kapitel XXXVII wieder — auf nichts anderes als eine Tatsache, nämlich die, daß wir in jedem Urteil verschiedene Wörter zur Bezeichnung einer einheitlich gedachten Sache anwenden. Die logischen Einwände, welche auch hiegegen wieder erhoben werden und die Sinnlosigkeit und Verfehltheit solchen Urteilens behaupten, behandelt er sehr geringschätzig: die Leute, die sie erheben, meint er, machen sich bloß lächerlich damit, denn ihr Einwand selbst ist ein solches — von ihnen für sinnlos und verfehlt erklärtes — Urteil! Es leuchtet ein, daß jene damit gründlich abgeführt sind; und man wird auch leicht erkennen, daß die Berufung auf die Tatsächlichkeit des Urteils eine ganz andere Bedeutung hat, als der Hinweis auf die Tatsächlichkeit der *εἴδωλα* beanspruchen konnte. Wer diese leugnet und behauptet, das Nichtseiende sei in keiner Weise, sprach damit immer noch ein Urteil aus, bei dem man sich etwas Vernünftiges denken konnte; er wehrte einen Gedanken ab, der in Beziehung eines Prädikats auf ein Subjekt bestand. Dagegen wer die Beziehung verschiedener Wörter aufeinander im Urteil überhaupt nicht als tatsächlich sinnvolle anerkennt und dem Subjekt und Prädikat die Bedeutung nicht zuerkennt, welche Platon durch Betrachtung des gewöhnlichen Urteils herausstellt, der zerstört damit nicht bloß die Voraussetzung alles Streits und aller Belehrung, sondern einfach und geradezu auch das Denken selbst. Die Behauptung, es werde im Urteil Subjekt und Prädikat verbunden, ist nichts anderes als die allgemeine Beschreibung einer im einzelnen stets neu sich wiederholenden psychischen Tatsache, eines *πάθος*, das wir mit Vernunft, der *δύναμις τοῦ διανοεῖσθαι καὶ λέγειν*, begabten Menschen an uns immer wieder erleben. Über die Wirklichkeit eines inneren Vorgangs, einer Regung des Gefühls und Willens oder einer Betätigung des Auffassungs- und Denkvermögens, kann sich niemand täuschen: das ist ganz ausgeschlossen, wie schon im Theaitetos[69] hervorgehoben worden ist.

[69] [Vgl. meine Untersuchungen über Plato S. 171.]

Der Hinweis darauf bezeichnet etwas absolut Gewisses, das zu beanstanden keinen Sinn hat. Dagegen die Behauptung, dies oder das sei Abbild von einem anderen als seinem Vor- 48
bild, sagt nichts von innerer, psychischer Tatsächlichkeit aus, sondern von äußeren Gegenständen und Umständen. Über solche ist Täuschung möglich; ja es ist sogar fraglich, ob es darüber sicheres Wissen, das von dem richtigen Vermuten (der ἀληθὴς δόξα) sich klar unterschiede, geben kann. Eine psychische Tatsache liegt auch dieser Behauptung zugrunde: auf Anlaß eines inneren Erregtwerdens wird sie gedacht, und indem sie gedacht und ausgesprochen wird, kommt zu der psychischen Erregtheit noch jenes Unterscheiden und Verbinden verschiedener Inhalte des Bewußtseins, das wir eben als Urteilen bezeichnen, als zweite innere, psychische Tatsächlichkeit hinzu. So ist sie, wie schlechtweg jede Behauptung über äußerliches Verhalten, von psychischen Tatsächlichkeiten getragen und deren Beobachtung und Anerkennung ist Grundlage und Ausgangspunkt aller Betrachtung tatsächlichen Seins überhaupt. Jeder Versuch der Erklärung rätselhafter Dinge und Vorgänge im einzelnen oder des Rätsels der Welt im ganzen setzt schon durch die Form der Fragen und Antworten, die eben auch Urteile sind, jene psychischen Grundtatsachen voraus, und eine philosophische Welterklärung, die bewußt und ausdrücklich sich zur Aufgabe macht, vom Bekannten und Sicheren aus das Unbekannte zu suchen, das Unsichere zu prüfen und das nicht Verstandene verständlich zu machen, hat mit der ausdrücklichen Feststellung derselben sowie der Bedingtheit alles einzelnen Erkennens durch sie zu beginnen. Die Erkenntnis davon tritt hier bei Platon erstmals wenn auch noch nicht in voller Klarheit hervor. Später hat sie Cartesius deutlicher und bestimmter zum Ausdruck gebracht, indem er sein Cogito als den einzigen sicheren Punkt im Schwanken aller vermeintlichen Erkenntnisse und Wahrheiten bezeichnete; und wiederum Kant, indem er aufs neue die Tatsache des Urteilens ins Auge faßte und untersuchte und die Elemente des Urteils eingehender, als vorher je geschehen war, beschrieb.

Damit, daß erkannt ist, was Platon hier (252 c) ausspricht, es gebe kein Denken außer in der Form des Subjekt und Prädikat verbindenden Urteils, ist auch schon begriffen, daß es keine Art von Wirklichkeit oder Bestimmtheit, die dem Denken

49 erfaßbar wäre,[70] geben kann außer in Beziehung zu anderen Bestimmtheiten; und das heißt dann, daß kein Wort für sich allein einen Sinn hat, sondern nur das im Urteil mit anderen Wörtern verknüpfte. Also auch „Sein" hat nur Sinn im Urteil, entweder als Subjekt eines Prädikats oder als Prädikat eines Subjekts oder als Bestimmung eines Subjekts oder Prädikats, deren jedes selbst stets das andere voraussetzt und fordert.[71]

Die Meinung, man dürfe *μηδὲν κοινωνίᾳ παθήματος ἑτέρου θάτερον προσαγορεύειν* oder es gebe überhaupt keine *ξύμμιξις* (252 b), und der Gedanke, *πάντα ἀλλήλοις δύναμιν ἔχειν ἐπικοινωνίας* (252 d), werden beide abgewiesen. Sie sind einander in gleich schroffer Weise entgegengestellt, wie vorher (249 c d) die Behauptungen *τῶν ἓν ἢ καὶ πολλὰ εἴδη λεγόντων* man müsse *τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι* und *τῶν πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων*. Und bei genauer Prüfung erweist es sich, daß die beiden Entgegensetzungen aufs engste zusammenhängen, so daß die einzelnen Glieder gegenseitig fast zur Deckung gebracht werden können. Diejenigen, welche unbewegliche Ruhe von dem Seienden aussagen, prädizieren damit ja freilich, d. h. *προσαγορεύουσι θάτερον*. Sie behaupten auch zum Teil, daß eine *κοινωνία* der *εἴδη* mit der *ψυχή* eintreten könne; aber es sollte das doch jedenfalls keine *κοινωνία παθήματος*, keine Beziehung von Wirkungen sein. Dann aber ist sie eben unwirklich, besteht in der Tat gar nicht, wenn wir im Sinne des Sophistes die Wirklichkeit durch *πάθημα ἢ ποίημα* definieren dürfen. Und so trifft die vielen *εἴδη* jener Leute dieselbe Kritik, wie das eleatische
50 Eine *εἶδος* des Seienden: als beziehungslose ermöglichen sie kein Urteil und sind gar nicht denkbar (*ἀνόητα, ἄφθεγκτα*); also auch Unbeweglichkeit und Beziehungslosigkeit läßt sich nicht von ihnen wirklich prädizieren. Daß aber die von anderen vertretene Annahme schrankenlos und gesetzlos wogender Veränderlichkeit des Seienden alles ohne Ausnahme und Unterschied in Beziehung zu

[70] und von einer anderen phantastischen „Wirklichkeit" kann bei Platon überhaupt nicht die Rede sein: dergleichen Mißgedanken hat er eben im Sophistes kräftig genug abgewehrt.

[71] Apelt verkennt dies vollständig und schreibt die Erkenntnis davon erst dem von ihm so sehr bewunderten Aristoteles zu. [H. Maier hat in seiner „Syllogistik des Aristoteles" II, 2 S. 39 ff. die grundlegende Bedeutung des Sophistes für die Entstehung der aristotelischen Logik viel richtiger als Apelt gewürdigt, doch behauptet auch er (S. 44), Platon verkenne die dem Begriff des Seins eigene Vieldeutigkeit.]

allem anderen bringen müßte, ist ebenso einleuchtend. Über eine solche Wirklichkeit und ihre Bestandteile und Verhältnisse gäbe es dann kein falsches Urteil, Irrtum und Lüge und Sophistik wären sinnlose Bezeichnungen, während bei Bewegungs- und Beziehungslosigkeit des Seienden überhaupt kein Urteil möglich wäre. Das Urteil anderseits, das Platon im Sophistes als Grundtatsache feststellt, wird nur durch die Annahme beziehungsvoller Wirklichkeit gerechtfertigt,[72] die nach jener Definition des *ὄν* zugleich Wirkungskräftigkeit ist, und die Tatsache des Unterschieds von wahr und falsch im Urteil, deren unerschütterliche Sicherheit schon im Theaitetos nachgewiesen ist, zeigt zugleich, daß es feste, unserer Auffassung sich aufzwingende Bestimmungen der aufeinander bezogenen Elemente gibt.

So bringt also die Erkenntnis vom Wesen des Urteils schließlich die Entscheidung über die beiden von den Materialisten und Idealisten aufgestellten Definitionen des *ὄν* und läßt beide als unzulänglich und einseitig erscheinen. Ob durch die Betrachtung des Urteils zugleich die von Platon selbst hier versuchte Definition *ὄν = δύναμις τοῦ ποιεῖν ἢ πάσχειν* endgültig bestätigt werde oder ob vielmehr aus derselben die Vermutung sich verstärken lasse, daß diese Definition durch Gleichsetzung des *ὄν* mit dem *ἔμψυχον ζῷον* zu berichtigen sei, das ist eine Frage, die ich nur anregen, nicht entscheiden will.

Über die in 253 d e gegebene Schilderung der Kunst des Dialektikers muß ich dasselbe bekennen, was Bonitz in seinen Platonischen Studien S. 162 A. von sich aussagt, daß „ich eine Erklärung, die den Worten Platons vollkommen gerecht würde und zugleich den Gedanken zu evidenter Klarheit brächte, nicht gefunden habe". Trotzdem will ich nicht darauf verzichten, 51
die Menge der Bemerkungen, welche an die vieldeutigen Worte angeknüpft worden sind, noch weiter zu vermehren. Zu den zwei ersten Gliedern der Schilderung *μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην* und *πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας* (*ἱκανῶς διαισθάνεται*) möchte ich einige andere Stellen beiziehen, deren Ausdruck mit ihnen eine gewisse Verwandtschaft zeigt. Im Parmenides wird 150 a ausgeführt: *εἰ . . ἐν τῷ ἑνὶ σμικρότης ἐγγίγνεται, ἤτοι ἐν ὅλῳ ἂν ἢ ἐν μέρει αὐτοῦ ἐνείη.*

[72] oder als „möglich" begriffen.

Dann heißt es: *τί δ' εἰ ἐν ὅλῳ ἐγγίγνοιτο; οὐχὶ ἢ ἐξ ἴσου ἂν τῷ ἑνὶ δι' ὅλου αὐτοῦ τεταμένη εἴη ἢ περιέχουσα αὐτό;* Und schon 145 b hieß es: *τῶν μερῶν ἕκαστον ἐν τῷ ὅλῳ ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἐκτὸς τοῦ ὅλου καὶ τὰ πάντα μέρη ὑπὸ τοῦ ὅλου περιέχεται.* Aus dem Sophistes selbst kann herangezogen werden 250 b *τρίτον παρὰ ταῦτα τὸ ὄν . . τιθεὶς ὡς ὑπὸ τοῦ εἶναι τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην (συλλαβὼν καὶ ἀπιδὼν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν οὕτως εἶναι προσεῖπες ἀμφότερα)* — 255 e *πέμπτον τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν . . καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν διεληλυθυῖαν. (ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου).* — 260 b *τὸ μὴ ὂν ἕν τι τῶν ἄλλων γένος . . κατὰ πάντα τὰ ὄντα διεσπαρμένον.* Bei Betrachtung dieser Stellen halte ich für wahrscheinlich, daß *διατετάσθαι* dazu diene, ein loseres, freieres, auf Reflexion beruhendes Beziehungsverhältnis zu bezeichnen, *περιέχειν* dagegen eine festere, engere Beziehung meine, wie sie zwischen Gattungsbegriffen und den ihnen untergeordneten Artbegriffen besteht;[73] Beispiele einer *πάντῃ διατεταμένη ἰδέα* wären also das *θάτερον* oder *μὴ ὄν* (vgl. 255 b und 260 b), ebenso das *ταὐτόν* oder die Ähnlichkeit, das Größer und Kleiner, d. h. das Maß und der Grad; Beispiele von *ἔξωθεν ὑπὸ μιᾶς περιεχόμεναι* die *τροφική* und *θεραπεία* als *μέρη* der *ἀγελαιοκομική* oder die *δίποδα* und *τετράποδα* als Unterabteilungen der *ζῷα*, freilich auch (vgl. 250 b) Begriffe wie *στάσις* und *κίνησις* in ihrem Verhältnis zu dem allumfassenden *ὄν*. Die Stelle *Σοφ.* 253 a, welche Apelt zur Erklärung beizieht

[73] [Allerdings die Beispiele aus dem Parmenides rufen eher eine andere Vorstellung hervor: von ihnen ausgehend möchte man meinen, was im ersten Satzglied gesagt ist (*μίαν ἰδέαν — διατεταμένην*) unterscheide sich von dem im zweiten (*πολλὰς — περιεχομένας*) so, wie etwa die beiden schon im Protagoras, 329 d ff., für das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen unterschiedenen zwei Beispiele. Der Begriff des Goldes erstreckt sich durch alles hindurch, was eben golden ist, während die Begriffe der Goldmünze, der goldenen Krone, des goldenen Leuchters voneinander wohl unterschieden sind (demgemäß wie ja auch jedes Bruchstück eines goldenen Gerätes säuberlich gesondert und doch, gleich dem, wovon es losgebrochen wurde, Gold bleibt) — und dasselbe gilt für jede Stoffbezeichnung; der Begriff des Angesichts dagegen und ebenso der jedes organischen Körpers und jeder Zweckform kommt nicht den einzelnen voneinander verschiedenen Bestandteilen oder ihren Begriffen zu, sondern besteht nur als deren Gesamtheit; dabei möchte man dann das dritte Satzglied (*μίαν — ξυνημμένην*) als die bloße mit der Teilbetrachtung beginnende Kehrseite des zweiten ansehen: allein diese Auffassung wird für unsere Stelle doch wohl widerlegt durch das aus *Σοφ.* 250 b angezogene Beispiel; denn das *εἶναι* gilt für *στάσις* und *κίνησις* gesondert.]

(*τὰ φωνήεντα . . οἷον δεσμὸς διὰ πάντων κεχώρηκεν*), spricht wenigstens nicht gegen diese Auffassung; auch die Stellen *Σοφ.* 265 a (*μιμητικὴ αὐτὸν περιείληφεν τέχνη*), *Τιμ.* 31 a, 33 b (*τῷ* 52
τὰ πάντ' ἐν αὑτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ), 34 b (*ψυχὴν διὰ παντὸς ἔτεινε*), 40 b und *Πολ.* V. 462 c [*ὅταν που ἡμῶν δάκτυλός του πληγῇ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἡ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ ᾔσθετο*] und 616 b, wo die Verba *περιέχειν, περιλαμβάνειν, τετάσθαι διά τινος* vorkommen, nicht. [Auch *Πολιτ.* 275 e *ἤ τινα ἀγελαιοκομικὴν ἢ . . ἐπιμελητικὴν αὐτὴν ὀνομάσασιν ὡς κατὰ πάντων ἐξῆν περικαλύπτειν καὶ τὸν πολιτικὸν ἅμα τοῖς ἄλλοις* ist zu vergleichen; ferner *Πολιτ.* 285 b *τὰς . . παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσι, μὴ . . δυσωπούμενον παύεσθαι, πρὶν ἂν ξύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἕρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται*, *Πολ.* IV 432 a (*ὅτι οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἑκατέρα ἐνοῦσα ἡ μὲν σοφήν, ἡ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη·*) *ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται, διὰ πασῶν παρεχομένη ξυνᾴδοντας τούς τε ἀσθενεστάτους ταὐτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους*, VII 522 b *τῶν ἐπὶ πάντα τεινόντων τι*: die Mathematik, die in allen *τέχναι* den wissenschaftlichen Kern bildet; *Φαιδρ.* 273 d e *μιᾷ ἰδέᾳ περιλαμβάνειν*; *Θεαιτ.* 197 d *τὰς μὲν κατ' ἀγέλας οὔσας χωρὶς τῶν ἄλλων, τὰς δὲ κατ' ὀλίγας, ἐνίας δὲ μόνας διὰ πασῶν ὅπῃ ἂν τύχωσι πετομένας*: von den (gleich Tauben in den Schlag) in den Gewahrsam des Gedächtnisses eingefangenen *ἐπιστῆμαι*; endlich *Πολιτ.* 282 b, wonach die *συγκριτικὴ* und *διακριτικὴ μεγάλα τινὲ κατὰ πάντων τέχνα* sind.]

Über das dritte Glied in der Schilderung der dialektischen Kunst, *μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην* und über sein Verhältnis zum ersten und zweiten wage ich kaum etwas zu sagen. [Immerhin macht es die wohl entsprechende Form der zwei Glieder *μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν διατετ.* und *μίαν δι' ὅλων πολλῶν ξυνημμ.* recht wahrscheinlich, daß dieses *αὖ* gerade zwischen ihnen eine engere Beziehung andeuten will.] Selbst das einleitende *αὖ* hilft nichts, da es ja keineswegs eindeutig ist. Verschiedene denkbare Auffassungen, welche ich den von anderen Gelehrten vorgetragenen zur Seite stellen könnte, mit dem Anspruch, daß sie gleichberechtigt seien, lasse ich besser unausgesprochen, da mit der Anerkennung solcher Gleichberechtigung eben doch kein Ergebnis gewonnen wäre.[74] Es ist ja auch möglich, daß eine

[74] [Nach wiederholter Überlegung glaube ich mit großer Wahrscheinlichkeit als Beispiel für das erste Satzglied die *θατέρου φύσις διὰ πάντων διεληλυθυῖα* an-

der längst vorgetragenen Erklärungen wirklich hier das Richtige enthält. Daß mit den Worten des vierten Glieds *πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας* das Verhältnis sich ausschließender Begriffe gemeint sei und daß *κίνησις* und *στάσις*, welche 254 d als *ἀμίκτω πρὸς ἀλλήλω*[75] bezeichnet sind (vgl. 255 a), als Beispiel dafür dienen könnten, ist wohl allgemeine Annahme.[76]

[254 b *ἂν ἔτι βουλομένοις ἡμῖν ᾖ* siehe Ellw. Progr. S. 16.]

Der Abschnitt, welcher das Verhältnis der *μέγιστα τῶν γενῶν* zueinander untersucht, 254 d ff., scheint mir in der neuesten Behandlung, die er durch Apelt erfahren hat, ungünstig weggekommen zu sein. Einige Ausführungen, die dem unbefangenen Leser ohne weiteres verständlich sein dürften und über die ich deshalb gar nicht weiter reden will, werden durch Erinnerung an Stellen des Phaidon und anderer platonischer Dialoge früherer Zeit, die mit ihnen gar nichts zu schaffen haben, in das Zwielicht einer dämmerhaften Beleuchtung gerückt, in der selbst die einfache grammatische Konstruktion der Sätze nicht mehr klar zu erkennen ist. Infolge davon wird 255 a *θάτερον ὁποτερονοῦν αὐτοῖν* nach Heindorfs Vor-

---

nehmen zu dürfen: dann aber wäre an durch Vergleichung entstehende Begriffe zu denken; und auf sie, deren Anwendung ganz von unserem subjektiven Belieben abhängt, würde das letzte Glied in der Schilderung des Theait. *μόνας διὰ πασῶν ὅτῃ ἂν τύχωσι πεπομένας* nicht übel passen. Wenn als Beispiel für das zweite Satzglied das Umfaßtsein von *στάσις* und *κίνησις* durch die *οὐσία* gelten darf, so scheint es sich hier um das Verhältnis der Gattungsbegriffe zu ihren sich gegenseitig ausschließenden Artbegriffen zu handeln. Als Beispiel für das dritte Satzglied darf vielleicht das *Πολ.* V 462 c geschilderte organische Einheitsverhältnis gelten — doch bleibt das sehr unsicher.]

[75] *πρὸς ἀλλήλω* ist vielleicht nur Glosse zu *αὐτοῖν*. Das eine oder das andere wird wohl zu streichen sein.

[76] [Die neueste mir bekannte Behandlung der ganzen Stelle ist die von H. Maier (Syllogistik des Aristoteles II, 2 S. 37 f.) gegebene. Ich finde nicht, daß sie die Frage gefördert hätte. Es fehlt Maier die zu einer so heiklen Untersuchung doch wohl erforderliche gründliche Kenntnis der Sprache Platons. So begegnen ihm verschiedene Mißverständnisse. 253 c glaubt er durch *συμμίγνυσθαι* das völlige Zusammenfallen bezeichnet: „sich geradezu vermischen", eine Auffassung, die klärlich widerlegt wird durch 254 d e: *κίνησις* und *στάσις* sind *ἀμίκτω πρὸς ἀλλήλω*, das *ὄν* aber *μικτὸν ἀμφοῖν*, das *ταὐτόν* und *θάτερον* sind beide vom *ὄν*, von der *στάσις* und *κίνησις* verschieden, aber *ξυμμιγνυμένω ἐκείνοις ἐξ ἀνάγκης ἀεί*. Auch sonst steht *μίγνυσθαι* und *ξυμμίγνυσθαι* einfach = *κοινωνεῖν*, siehe oben S. 49. — Gleich nachher nimmt Maier 253 c *δι' ὅλων ἕτερα* (wobei *ἕτερα* = *ἄλλα* ist, siehe oben S. 38 A. 52) zusammen und erklärt diesen Ausdruck als gleichbedeutend mit *χωρὶς πάντῃ διωρισμένα*.]

gang erklärt durch sive motus sive status, während es doch offenbar auf das vorausgehende *οὔθ' ἕτερον οὔτε ταὐτόν* zurückzubeziehen ist; wird ferner 255 d *τῶν ἑτέρων* mit dem nachfolgenden *ἕτερον* verbunden, anstatt von dem vorausgehenden *τὶ* abhängig gemacht zu werden; wird 256 c verkannt, daß zu dem Satze *οὐχ' ἕτερον* 53
ἄρ' ἐστί πῃ καὶ ἕτερον das Subjekt *ἡ κίνησις* zu ergänzen ist. Schleiermacher und Deuschle haben in allen diesen Fällen das Richtige. Einzelnes in diesem Abschnitt bleibt wohl dem Streit der Meinungen preisgegeben, so insbesondere 256 b, wo die Überlieferung lautet: *ΞΕΝΟΣ. οὐκοῦν κἂν εἴ πῃ μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἂν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν. ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ. Ὀρθότατά γε, εἴπερ τῶν γενῶν συγχωρησόμεθα τὰ μὲν ἀλλήλοις ἐθέλειν μίγνυσθαι, τὰ δὲ μή.* Es scheint mir ein Fehler, daß Apelt die Bemerkung Stallbaums unterdrückt hat, welche dieser in seinem Kommentar hier angeknüpft hat: „Heindorf et Schleiermacher intercidisse nonnulla putarunt atque coniecerunt sic esse scribendum: *οὐδὲν — προσαγορεύειν. νῦν δὲ οὐ μεταλαμβάνει. Θ. οὐ γὰρ οὖν. Ξ. ἄτοπον ἄρα στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν. Θ. ὀρθότατά γε, εἴπερ κτλ.*“ Denn fraglich bleibt es mindestens, ob der Text hier in Ordnung sei.[77] Oder darf man vielleicht den Ausdruck der Irrealität *εἰ μετελάμβανεν, οὐδὲν ἂν ἦν* so stark betonen, daß der hypothetische Satz nur als eine Form der negativen Aussage erscheint und die Antwort *ὀρθότατά γε* eben die Negation bestätigt? Dafür weiß ich sonst kein entsprechendes Beispiel. Wollen wir aber, mit Stallbaum, Apelt und anderen, in diesen Sätzen angedeutet finden, daß auch zwischen den Begriffen *κίνησις* und *στάσις* Beziehungen bestehen, so übernehmen wir damit die Aufgabe, nicht bloß mit den scheinbar entgegenstehenden Erklärungen von 252 d, 250 d, 255 b e, welche Apelt in Erinnerung bringt, einen Ausgleich zu suchen, sondern es liegt uns dann auch ob, für die Selbständigkeit der Begriffe *ταὐτόν* und *θάτερον*, für ihre inhaltliche Verschiedenheit von *στάσις* und *κίνησις* einen neuen Beweis aufzubauen an Stelle des 255 a b geführten, dem wir damit den Boden entzogen haben. Freilich, es wird möglich sein, jenen Beweis durch einen anderen zu ersetzen, und auch ich bin der Ansicht, daß Platon die Bestimmung der *κίνησις* als *στάσιμος* zulasse; ja ich meine, daß ihm die Eigenschaft der Stetigkeit einer

[77] Ich glaube, daß hier wirklich wieder eine Textänderung notwendig sei; wozu dagegen wird in 258 von den Herausgebern geändert? Was Boeckh vorgeschlagen hat, dort einzusetzen, ergänzt sich wahrlich dem Leser von selbst.

54 Bewegung als Bedingung dafür gelte, daß die Bewegung scharf aufgefaßt, gemessen und beschrieben werden könne.

257a *τὸ ὂν ὅσαπερ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν.* Damit scheint dem *ὄν* jede Bestimmtheit genommen und in das *μὴ ὄν* verlegt zu werden, entsprechend dem Satze Spinozas „omnis determinatio est negatio". Aber die beiden Begriffe *ὄν* und *μὴ ὄν* gehen vielmehr immer wieder ineinander über. Denn das *μὴ ὄν* = *θάτερον* ist doch selbst *ὄν*, und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß es dem ganz allgemein genommenen *ὄν*, d. h. dem bloßen Gedanken eines Objekts, unter- oder eingeordnet ist, sondern auch, indem es in seiner eigenen Bestimmtheit (als identisch mit sich selbst, als *ταὐτόν*) ist. Es gibt also gar kein *μὴ ὄν*, das nicht *ὄν* wäre; aber auch das Umgekehrte gilt: das *ὄν* in jedem Sinne ist auch *μὴ ὄν*.

In Kapitel XLIV nimmt die Untersuchung eine befremdliche Wendung. Es ist festgestellt, daß es einen guten Sinn hat, vom *μὴ ὄν* zu reden und eine Bestimmtheit des Seins mit anderen Bestimmtheiten in Beziehung zu setzen, mit welchen sie doch nicht zusammenfällt. Darauf allein, so hat sich gezeigt, beruht die Möglichkeit des *λόγος*. Nun heißt es, der *λόγος* müsse weiter untersucht werden, und zwar sei auszumachen, ob das *μὴ ὄν* eine Verbindung mit ihm eingehe: *τὸ μὴ ὂν . . σκεπτέον, εἰ δόξῃ τε καὶ λόγῳ μίγνυται* (260b). Nur wenn eine solche Verbindung statthabe, sei *ψεῦδος* und *ἀπάτη* möglich. Dagegen werden wohl die Sophisten, um der Definition auszuweichen, die sie als Lügner hinstellen wolle, behaupten, *τῶν εἰδῶν* (unter diese ist 260a auch der *λόγος* eingereiht mit den Worten *λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν εἶναι*) *τὰ μὲν μετέχειν τοῦ μὴ ὄντος, τὰ δ' οὔ, καὶ λόγον δὴ καὶ δόξαν εἶναι τῶν οὐ μετεχόντων.* Die Widerlegung derselben wird 261d eingeleitet durch den Satz *φέρε δή, καθάπερ περὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν γραμμάτων ἐλέγομεν, περὶ τῶν ὀνομάτων πάλιν ὡσαύτως ἐπισκεψώμεθα . . εἴτε πάντα ἀλλήλοις ξυναρμόττει εἴτε μηδὲν εἴτε τὰ μὲν ἐθέλει, τὰ δὲ μή.* Theaitetos beantwortet diese Aufforderung sogleich durch die Erklärung *δῆλον τοῦτό γε, ὅτι τὰ μὲν ἐθέλει, τὰ δ' οὔ.* Der Fremdling faßt seine Erklärung so, daß er in ihr den Unterschied grammatisch verschiedener Redeteile
55 angedeutet findet und die Forderung einer richtigen Konstruktion des Satzes, der aus einem Subjekt und Prädikat, die miteinander kongruieren, bestehen müsse. Nach dieser grammatischen Betrachtung fügt er noch wie anhangsweise bei, der *λόγος* sei stets

eine Aussage über ein bestimmtes Subjekt und sei bezüglich desselben entweder wahr oder falsch. Als Beispiel gibt er die Sätze *Θεαίτητος κάθηται* und *Θεαίτητος πέτεται*, und Theaitetos gesteht anstandslos zu, daß beide auf ihn sich beziehen und beide *ὄντα* aussagen, trotzdem aber der eine wahr sei, der andere falsch. Der Kern des Beweises besteht auch hier wieder, wie oben 239d und 251aff., in gar nichts anderem als der Erinnerung an etwas als tatsächlich allgemein Bekanntes und von jedem, der nicht gerade Flausen machen will, Anerkanntes. Obgleich dies als ein *σμικρόν* (262e) der grammatischen Erörterung angehängt wird, trägt diese selbst zur Entscheidung gar nichts bei. Daß Platon das angebliche *σμικρόν*, die Verweisung auf die Tatsächlichkeit, als Hauptsache ansieht[78] und nur gelegentlich eine grammatisch-psychologische Erörterung geben will (die er weiterhin, 263dff., auf den Unterschied von *λόγος, διάνοια, δόξα, φαντασία* ausdehnt), das finde ich u. a. darin angedeutet, daß Theaitetos jene Erörterung, welche an seine eigenen Worte anknüpft und sich als Deutung derselben einführt, mit der erstaunten Frage unterbricht *πῶς τί τοῦτ' εἶπες;* (261e). Theaitetos hat hiernach (auch das *ὅπερ ᾠήθην ὑπολαβόντα σε προσομολογεῖν*, das der Frage folgt, spricht dafür)[79] etwas ganz anderes gemeint, wie er erklärte *δῆλον τοῦτό γε, ὅτι τὰ μὲν ἐθέλει, τὰ δ' οὔ*. Was kann er gemeint haben? Wohl eben das was durch die vorher gewonnenen Ergebnisse nahegelegt war: nämlich der *λόγος*, der darauf beruht, daß zwischen den *εἴδη* eine *κοινωνία* besteht, die aber durchaus nicht unterschiedslos und allgemein ist, habe eben an diese *κοινωνία* sich zu halten, Beziehungen, die wirklich zu Recht bestehen, auszusagen und andere nicht zu behaupten. Wenn seine Worte anders verstanden werden und an die ab- 56
weichende Auffassung derselben trotz seiner erstaunten Zwischenrede eine längere Entwicklung angeschlossen wird, so ist dies nichts anderes als ein Kunstgriff der Darstellung, welche, die natürliche Disposition der Gedanken, die ein belehrender Aufsatz einzuhalten hätte, verlassend die Zufälligkeit der Wendungen eines wirklichen Dialogs nachahmt. Das Zugeständnis des Theaitetos im Hauptpunkte erfolgt aber nachher deshalb so anstandslos, weil dasselbe auf nichts

[78] Vgl. *Πρωτ.* 329b. [*Χαρμ.* 173d, *Εὐθυφ.* 12e.]

[79] zudem das *ἴσως* in *τὸ τοιόνδε λέγεις ἴσως, ὅτι κτλ.*

weiter hinausläuft, als was eben Theaitetos schon vorher gemeint hatte in jenem *δῆλον τοῦτό γε.*

Nachdem wir diesen Standpunkt gewonnen, sind wir versucht zu sehen, ob nicht von ihm aus auch andere Schwierigkeiten des Abschnitts sich in günstigerem Lichte betrachten lassen, als bei anderer Stellungnahme. Befremdlich ist, daß der *λόγος* nach den logischen Untersuchungen über die *μέγιστα εἴδη* auch als *γένος* oder *εἶδος* bezeichnet und so in Betracht gezogen wird. Noch befremdlicher, daß nachdem der Sinn des *μὴ ὄν* = *θάτερον* festgestellt und von demselben bewiesen ist, es erstrecke sich durch alles ohne Ausnahme hindurch, die Sophisten noch zu Worte kommen mit ihrer Behauptung, *τὰ μὲν μετέχειν τοῦ μὴ ὄντος, τὰ δ' οὔ* und daß gefragt wird *εἰ λόγῳ μίγνυται τὸ μὴ ὄν.* Das *μίγνυσθαι* sowohl als das *μὴ ὄν* hat hier mit einem Male eine ganz andere Bedeutung angenommen als zuvor. Der Zweck der Untersuchung des Abschnitts ist ja, zu zeigen. *ψεῦδος ὡς ἔστι*, wie es mit klarem Ausdruck 261 b heißt. Und diesem Zweck kann nicht damit genügt werden, daß ein *μίγνυσθαι* des *μὴ ὄν* mit dem *λόγος* in dem Sinne dargetan wird, in welchem diese Worte vorher gebraucht waren: denn in diesem Sinne wäre die *κοινωνία* des *μὴ ὄν* mit dem *λόγος* gar nichts anderes als seine determinatio, die ihn von anderem Bestimmten, also z. B. der *ἐπιθυμία*, unterscheidet. Auch wenn gezeigt würde, daß der *λόγος* Negatives prädizieren und von dem *μὴ ὄν* reden dürfe, ist darin noch lange nicht enthalten, daß er falsch sein könne. Denn nicht in einer Aussage von der Form *μὴ εἶναι* beruht das *ψεύδεσθαι*, sondern nur darin, daß *μὴ εἶναι* behauptet wird, wo *εἶναι* zu sagen wäre oder umgekehrt *εἶναι*, wo *μὴ εἶναι* gilt. Ich glaube aber, wir
57 müssen anerkennen, daß darüber der Verfasser des Sophistes keine Belehrung brauchte. Wer ihm dergleichen mit schulmeisterlicher Miene vorhält, über den würde er lächeln. Denn aus den Ausführungen, welche er selbst im Sophistes gegeben hat, sowie aus den Sätzen des Dialogs, den er hier fortsetzen wollte, des Theaitetos, ist ja diese Erkenntnis einfach zu entnehmen. Darum werden wir berechtigt, ja genötigt sein, was hier mangelhaft ist, als einen Mangel der Form, nicht des Gedankens, zu behandeln. Das Bestreben, einen ungezwungenen Übergang zu finden, der dem Unterhaltungston angemessen sei, scheint ihn verschuldet zu haben. Die Mehrdeutigkeit der Negation begünstigt eine Ideenassoziation, der Platon scherzend gefolgt ist. Aber

freilich, der Scherz verfehlt hier seine Wirkung: er wirkt nicht angenehm, belebend, sondern nur frostig und erregt den Verdacht der Unklarheit, dem Platon sich hier nicht aussetzen durfte und gewiß auch nicht wollte. Aber — der gealterte Platon ist eben nicht mehr der Meister des Dialogs, den wir in den Schriften seines früheren Mannesalters und noch im Phaidros und Theaitetos bewundern.

Zu 268b *τὸν μὲν δημοσίᾳ τε καὶ μακροῖς λόγοις πρὸς πλήθη δυνατὸν εἰρωνεύεσθαι καθορῶ, τὸν δὲ ἰδίᾳ τε καὶ βραχέσι λόγοις ἀναγκάζοντα τὸν προσδιαλεγόμενον ἐναντιολογεῖν αὐτὸν αὑτῷ* möchte ich noch sagen, daß ich es merkwürdig finde, daß hier die *μακροὶ λόγοι* epideiktischer Art nicht mehr berücksichtigt werden, mit denen die Sophisten nach der Schilderung des Dialogs Protagoras immer prunken. Die wissenschaftfeindliche Eristik ist neben der gewissenlosen und zur Gewissenlosigkeit verführenden Demagogenkunst dem Platon jetzt das Wichtigste an der Sophistik und diesen Charakterzügen derselben gegenüber erscheint jene eitle Geschwätzigkeit als harmlos.[80] In der 2. bis 4. Definition ist ihr indes doch auch Rechnung getragen.

[80] [Vgl. die treffenden Ausführungen H. Maiers über „Die philosophische Lage im 4. Jahrhundert", Syllog. d. Aristot. II, 2 S. 3 ff.]

II. Beiträge zur Erklärung des Politikos.[1]

14 257 a *ἦ πολλὴν χάριν ὀφείλω σοι τῆς Θεαιτήτου γνωρίσεως κτλ.* Damit wird der Dialog angeknüpft an die Untersuchungen des Sophistes. Direkte Zurückverweisungen auf diesen finden sich noch in folgenden Stellen 258 b *μετὰ τὸν σοφιστὴν ἀναγκαῖον . . τὸν πολιτικὸν ἄνδρα διαζητεῖν νῷν . . τὰς ἐπιστήμας ἄρα διαληπτέον, ὥσπερ ἡνίκα τὸν πρότερον ἐσκοποῦμεν . . οὐ μὲν δὴ κατὰ ταὐτόν γε . . φαίνεναί μοι τμῆμα* (vgl. *Σοφ.* 219 a ff.); 266 d *τὸ ῥηθὲν τότ' ἐν τῇ περὶ τὸν σοφιστὴν ζητήσει . ., ὅτι τῇ τοιᾷδε μεθόδῳ τῶν λόγων οὔτε σεμνοτέρου μᾶλλον ἐμέλησεν ἢ μή κτλ.* (vgl. *Σοφ.* 227 a b); 284 b *καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν* und 286 b *τὴν μακρολογίαν . . . τὴν τοῦ σοφιστοῦ περὶ τῆς τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας* (vgl. *Σοφ.* 247 a ff.). Außerdem liegt Bezugnahme wahrscheinlich vor 279 c, 282 b. Siehe darüber unten.

257 a *ὀφειλήσεις ταύτης τριπλασίαν, ἐπειδὰν τόν τε πολιτικὸν ἀπεργάσωνταί σοι καὶ τὸν φιλόσοφον.* Schon zu Eingang des Sophistes ist nach dem Verhältnis der drei Männer, des *σοφιστής, πολιτικός* und *φιλόσοφος*, zueinander gefragt. Der Fremdling aus Elea wird von Sokrates aufgefordert, mitzuteilen, wie seine Mitbürger darüber urteilen: *πότερον ἓν πάντα ταῦτα ἐνόμιζον ἢ δύο ἤ, καθάπερ τὰ ὀνόματα τρία, τρία καὶ τὰ γένη διαιρούμενοι καθ' ἓν ὄνομα γένος ἑκάστῳ προσῆπτον* (217 a). Die Definition des Sophisten wird dort mühsam festgestellt, hier die des Staatsmanns: es ist natürlich, daß man schon in alter Zeit gefragt hat, welches denn der Dialog sei, der die in Aussicht genommene Untersuchung über den *φιλόσοφος* führe. Mehrmals ist der Nachweis versucht worden, den Parmenides dafür in Anspruch zu nehmen: neuerdings will E. Pfleiderer beweisen, daß ein gewisser Abschnitt der Politeia, der ursprünglich selbständig gewesen sei, den dritten Teil einer Trilogie Sophistes, Politikos, Philosophos bilde. Meine Ansicht ist und bleibt, Platon habe niemals beabsichtigt, den zwei ersten Untersuchungen noch eine dritte folgen zu lassen: eben mit Feststellung der Definition des Sophisten und des Staats-

[1] [Vgl. C. Ritter, Platons Dialoge, Inhaltsdarstellungen 1903 I S. 44—67.]

manns ist auch der Begriff des Philosophen aufgehellt und seine Aufgabe gezeigt. Jene einleitende Frage des ersten der beiden Dialoge ist also mit Abschluß der Untersuchungen des zweiten vollständig beantwortet. Zu einer weiteren Fortsetzung ist gar kein Grund vorhanden. Schon frühere Ausführungen Platons lassen darüber kaum einen Zweifel, daß der wahre Staatsmann und der Philosoph identisch sind;[2] Sokrates — das wird uns da und dort gezeigt — ist in einer Person beides gewesen. Auch hier wird auf ihn als den wahren Staatsmann verwiesen, der seinem Volke hätte helfen können in Ratlosigkeit und Not, aber bei ihm verleumdet und mißtrauisch von ihm verkannt und verworfen worden ist 299 b c, 301 c.[3] Und daß er in den meisten platonischen Dialogen geradezu als das verkörperte Ideal des Philosophen uns vorgeführt wird, ist zu bekannt, als daß darüber weiter zu reden wäre. Im übrigen ist aus unserem Dialog besonders folgendes herauszuheben: 309 d heißt es, das geistige Band, welches alle Bürger des Staats unter einander verbinden müsse, sei allein der Staatsmann und gute Gesetzgeber imstande herzustellen *τῇ τῆς βασιλικῆς μούσῃ*, 304 d war es dagegen der edlen Rhetorik, welche als Dienerin der wahren Herrscherkunst zur Seite steht, zugesprochen, die Menge zum Guten zu überreden *διὰ μυθολογίας*. Dieselbe ist eine *τέχνη πειστικὴ πλήθους τε καὶ ὄχλου* und als solche von großer Bedeutung. Aber ausdrücklich wird gesagt, daß ihr die *διδαχή* fehle: diese wird in Gegensatz zu ihrer *μυθολογία* gestellt. Offenbar ist die *διδαχή* nun mit der *βασιλικὴ μοῦσα* gleichbedeutend: und ihrer beider Bedeutung kann nichts anderes sein als philosophische Belehrung, die eben philosophische Erkenntnis des Belehrenden voraussetzt. Weiter sind die Ausführungen von 297 a b und 309 c (*τόν γε εἰδότα . . τὸν ὄντως πολιτικόν*) zu beachten. Wenn aus diesen Stellen jedenfalls soviel ersichtlich ist, daß nur der Philosoph wahrer Staatsmann und Herrscher sein kann, so ließe sich

[2] [wie ja auch, nach *Gorg.* 519 c *κινδυνεύει ταὐτὸν εἶναι ὅσοι τε πολιτικοὶ προσποιοῦνται εἶναι καὶ ὅσοι σοφισταί.*]

[3] Ich will nicht bestreiten, daß Platon mit 301 c seine Mitbürger auch an sich selbst als echten Schüler des Sokrates erinnern wolle, daß sich in den Worten dieser Stelle das stolze Bewußtsein ausspreche, er selbst wäre wohl auch imstande, der elenden Mißwirtschaft der Athener ein Ende zu machen und durch Neuordnung des Staats einen glücklichen Zustand zu schaffen. Eben weil er sich als *φιλόσοφος* fühlt, hält er sich, selbst ohne die tatsächliche Macht, auf welche es ja nicht ankommt (259 a b), zugleich für den *ὄντως πολιτικός* und *βασιλεύς*.

aus anderen unschwer der ergänzende Beweis erbringen, daß nach Platons Forderung alle *φιλόσοφοι* zugleich um den Staat sich kümmern und also *πολιτικοί* sein sollen. Ich verweise auf die größeren der Ordnung des Staats gewidmeten Werke Platons, auf Politeia und Nomoi, erinnere daran, daß die wichtigste Aufgabe des Staats nach Platon die Erziehung zur *ἀρετή* ist und frage, ob irgend jemand, der einen der wichtigeren Dialoge gründlich gelesen hat, sich den Philosophen im Sinne Platons als einen gelehrten Einsiedler, der in der abgeschlossenen Studierstube seine Studien treibt, vorstellen könnte? Schon das Wort, welches Platon zur Bezeichnung der philosophischen Forschung mit Vorliebe anwendet, *διαλεκτική*, und dazu die dialogische Form seiner Schriften, gibt darauf mit Bestimmtheit eine verneinende Antwort. Aus dem Politikos will ich noch die Erklärung herausheben, daß die Kunst des Staatsmanns, über Menschen zu herrschen, wohl die schwerste und wichtigste sei (292 d): eine so wichtige *ἐπιστήμη* muß der, welcher als Philosoph gelten soll, doch jedenfalls besitzen und sobald er sie besitzt, kann er nach 259 a b für einen *ὄντως πολιτικός* erklärt werden.

Auch schon die Untersuchungen des Sophistes haben uns übrigens mit einer der verschiedenen zuerst versuchten Definitionen auf den Begriff des Philosophen hingeführt: 253 c *ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνευρηκέναι τὸν φιλόσοφον.* Nach all dem war also eine weitere Untersuchung zur Feststellung der Bedeutung des Wortes *φιλόσοφος* und seiner Unterscheidung vom *σοφιστής* und
16 *πολιτικός* durchaus nicht mehr notwendig, und ich glaube, Platon hat seinen Lesern zugemutet, daß sie das selbst merken. Doch man könnte einwenden: wie die Dialoge Sophistes und Politikos die Feststellung der in ihrer Einleitung aufgegebenen Definitionen nur als Anlaß benützen, um alle möglichen tiefgehenden philosophischen Untersuchungen anzustellen, so hätte Platon ganz gut auch noch einen Philosophos schreiben und die Definition desselben zum Rahmen für die Behandlung weiterer Probleme nehmen können, ohne daß wir uns darüber aufhielten, daß ja die Bedeutung des Philosophen schon aus dem Sophistes und Politikos sich ergebe. Dies ist zuzugestehen. Auch würde sich niemand verwundern, wenn wirklich noch ein Philosophos an den Politikos angeschlossen wäre. Fragen wir uns aber, wie eine Fortsetzung des Politikos etwa ausgesehen haben müßte, so dürfen wir am

ehesten den Parmenides zur Verdeutlichung herbeiziehen, welcher der Form nach mit dem Sophistes und Politikos noch die größte Ähnlichkeit hat, obgleich Pfleiderer den Gedanken an jenen Dialog durch ein Ausrufungszeichen (!) als absurd bezeichnet. Freilich, auch ich weise den Versuch, den Parmenides als Fortsetzung des Sophistes und Politikos hinzustellen, mit aller Entschiedenheit ab: einmal, weil ich von einer wirklichen Fortsetzung erwartete, daß sie sich auch selbst als solche gäbe und ebenso deutlich an das Vorhergehende anknüpfte, wie der Politikos an den Sophistes, und weil ich gar keinen Grund sehe, mangels solcher deutlichen Verknüpfung nach versteckten Beziehungen zu fahnden, um eine „Fortsetzung" aufzufinden, die ich in keiner Weise vermisse; dann aber aus sprachlichen Gründen. Jedem, der sich die Mühe nimmt, die Ergebnisse sprachstatistischer Vergleichung genau anzusehen, muß sich die Überzeugung aufdrängen, daß der Parmenides vor dem Politikos und Sophistes geschrieben ist; noch viel sicherer ist freilich, daß sämtliche Kapitel der Politeia einer früheren Zeit angehören und daß deshalb Pfleiderers erwähnte Vermutung falsch ist. In zehn bis zwanzig Jahren wird man darüber nicht mehr streiten; zurzeit ist es noch üblich, die Sprachstatistik vornehm beiseite zu schieben oder die unbequemen und harten Ecken der Tatsachen, die sie herausgestellt, auf den Wegen allgemeiner philosophischer Betrachtung über die Bedeutung des Zufalls u. dergl. zu umgehen. Nur den Philebos oder Timaios erlaubt die Sprachstatistik demjenigen, der immer noch nach einer Fortsetzung des Politikos suchen will, als solche zu bezeichnen. Auf Ausführungen des Philebos werden wir nun in der Tat, wie schon A. Kilb in seiner Dissertation über Platons Lehre von der Materie gezeigt hat (S. 23 ff.) im Politikos hingewiesen mit den Worten 284 d *ποτὲ δεήσει τοῦ νῦν λεχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τ' ἀκριβὲς ἀπόδειξιν,* auch 263 a b *ταῦτα δὲ εἰσαῦθις κατὰ σχολὴν καθάπερ ἰχνεύοντες μέτιμεν* kann als eine Vorausverweisung auf den Philebos bezogen werden (mit Siebeck, der irrtümlich zugleich eine Vorausverweisung auf den Parmenides darin sieht). So wäre kaum etwas dagegen einzuwenden, wenn man in weiterem Sinne den Philebos als Fortsetzung des Politikos bezeichnen wollte: nur ist auch dieser Dialog nicht der gesuchte Philosophos, vielmehr steckt dieser im Sophistes und Politikos selbst drinnen. [Wenn dem *πολιτικὸς ἀνήρ* noch ein besonderer *φιλόσοφος* zur Seite gestellt worden wäre, dann hätte die Gleichförmigkeit auch

noch einen *δημηγορικός* oder *δημαγωγικός* neben dem *σοφιστής* erfordert (s. unten S. 87 f). — Schon Schleiermacher sagt in der Anmerkung zu *Σοφ.* 254 b *οὐκοῦν περὶ μὲν τούτου καὶ τάχα ἐπισκεψόμεθα σαφέστερον, ἂν ἔτι βουλομένοις ἡμῖν ᾖ* II, 511: „Hier schimmert schon eine Unsicherheit durch; oder sollen wir sagen, diese Worte enthielten eine nicht zu übersehende Andeutung davon, daß es Platons Absicht von Anfang an nicht gewesen sei, den dritten Teil der dieses Gespräch einleitenden Frage, den Philosophen, im Zusammenhang mit den beiden anderen und durch Vermittlung des Eleaten zu behandeln?“ Und auch Apelt bemerkt zu dieser Stelle „vix facere poteris quin suspiceris Platoni, cum haec scriberet, iam lenes dubitationes obortas esse de exequendo illo consilio“.]

[Um den vor der Tabelle sonst frei bleibenden Raum nützlich auszufüllen, bringe ich hier einige Verse des unterhaltenden Fragments des Komikers Ephippos (aus Athen. II p. 59) zum Abdruck, das sich über die wissenschaftlichen Begriffseinteilungen in der Akademie lustig macht.

Zwei Freunde treffen sich. Der eine, der von Athen kommt, wird von dem andern mit der Frage bestürmt, was Platon zurzeit wohl vornehmlich treibe, und mit ihm Speusippos und Menedemos. Darüber, erwidert der Gefragte, sei er in der Lage genaue Auskunft zu geben:

Παναθηναίοις γὰρ ἰδὼν ἀγέλην μειρακίων . . .
ἐν γυμνασίοις Ἀκαδημείας ἤκουσα λόγων ἀφάτων ἀτόπων.
περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι διεχώριζον ζῴων τε βίον
δένδρων τε φύσιν λαχάνων τε γένη. κᾆτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην
ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους . . .
πρώτιστα μὲν οὖν πάντες ἀναυδοι τότ' ἐπέστησαν καὶ κύψαντες
χρόνον οὐκ ὀλίγον διεφρόντιζον. κᾆτ' ἐξαίφνης, ἔτι κυπτόντων
καὶ ζητούντων τῶν μειρακίων, λάχανόν τις ἔφη στρογγύλον εἶναι,
ποίαν δ' ἄλλος, δένδρον δ' ἕτερος. Ταῦτα δ' ἀκούων ἰατρός τις
Σικελᾶς ἀπὸ γᾶς κατέπαρδ' αὐτῶν ὡς ληρούντων . . .
. . . Οὐδ' ἐμέλησεν τοῖς μειρακίοις.
ὁ Πλάτων δὲ παρὼν καὶ μάλα πρᾴως οὐδὲν ὀρινθεὶς ἐπέταξ' αὐτοῖς
πάλιν ⟨ἐξ ἀρχῆς τὴν κολοκύντην⟩ ἀφορίζεσθαι τίνος ἐστι γένους.
οἱ δὲ διήρουν.]

258 e ff. *συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει κτλ.* Die Einteilungen, welche 17
als *παράδειγμα* dienen sollen und zur Feststellung des Begriffs der *ὑφαντική* gemacht werden, sind folgende:

A 279 c ff.

τέχνη

ἕνεκα τοῦ ποιεῖν τι | *τοῦ μὴ πάσχειν· ἀμυντήρια*

ἀλεξιφάρμακα | *προβλήματα*

ὁπλίσματα | *φράγματα*

παραπετάσματα | *ἀλεξιτήρια*

στεγάσματα | *σκεπάσματα*

ὑποπετάσματα | *περικαλύμματα*

ὁλόσχιστα | *σύνθετα*

τρητά | *συνδετά*

νεύρινα | *τρίχινα*

κολλητά | *αὐτοῖς συνδετά* = *ἱμάτια.*

280 a *τέχνη ἱματουργική* = *ὑφαντική.* — 280 e *λελοίπαμεν αὐτὴν τὴν ζητηθεῖσαν ἀμυντικὴν χειμώνων, ἐρεοῦ προβλήματος ἐργαστικήν, ὄνομα δὲ ὑφαντικὴν λεχθεῖσαν.*

In dieser Form niedergeschrieben dient die hiemit gegebene Mustereinteilung zugleich als beste Erklärung des *Σοφ.* 264 e empfohlenen Verfahrens *πορεύεσθαι κατὰ τοὐπὶ δεξιὰ ἀεὶ μέρος τοῦ τμηθέντος* (siehe oben S. 1 A. 3).

B 281 d ff.

τέχναι

συναίτιοι | *αἴτιαι*

κναφευτική | *ταλασιουργική*

διακριτική | *συγκριτική*

στρεπτικόν | *συμπλεκτικόν*

(*στημονο* — | *κροκονητική*) *πλεκτικὴ κρόκης καί στήμονος* = *ὑφαντική* (283 a).

Die Einteilungen, die zur Definition des *πολιτικός* führen sollen, lassen sich in folgender Übersicht veranschaulichen:

18

A (258 e—267 c)
ἐπιστήμη oder *τέχνη*
πρακτική | *γνωστική*
κριτική | *ἐπιτακτική* (= *ἐπιστατική* 292 b)
[1] *αὐτεπιτακτική* | *ἀλλότρια ἐπιτάττουσα* [1]
ἀψύχων (*οἷον ἀρχιτεκτονική*) | *ἐμψύχων· ζῳοτροφία*
[2] *τιθασῶν* | *ἀγρίων* [2]
[3] (*ἰδιο-*) *μονοτροφία* | **ἀγελαιοτροφία* (*κοινοτροφική*) [3] →

Berichtigung:* (275 a—276 e)

ἀψύχων | *ἐμψύχων*
τροφική | *θεραπευτική*
**ἀγελαιοκομική*
θεία | *ἀνθρωπίνη*

μέρος
[4] *ὑγρο-* | *ξηροτροφικόν*
πτηνῶν | *πεζονομική*
a b

μέρος
[5] *ἀκεράτων* | *κερασφόρων* [5] *δίπουν* | *τετράπουν*
[6] *κοινογενῶν* | *ἰδιογενῶν* [6] *ψιλόν· ἀν-* | *πτεροφυές*
διπόδων | *τετραπόδων* *θρωποπονομική* (266 e)
[7] (*ὀρνίθων*) | *ἀνθρώπων·*
μέρος ἀνθρωποπονομικόν, τὸ . . βασιλικὸν . . καὶ πολιτικόν

διπόδων ζῴων
βιαίων | *ἑκουσίων*
= τυραννική *= πολιτική*

**ἀγελαιοτροφία*
ἀνθρώπων | *θηρίων*

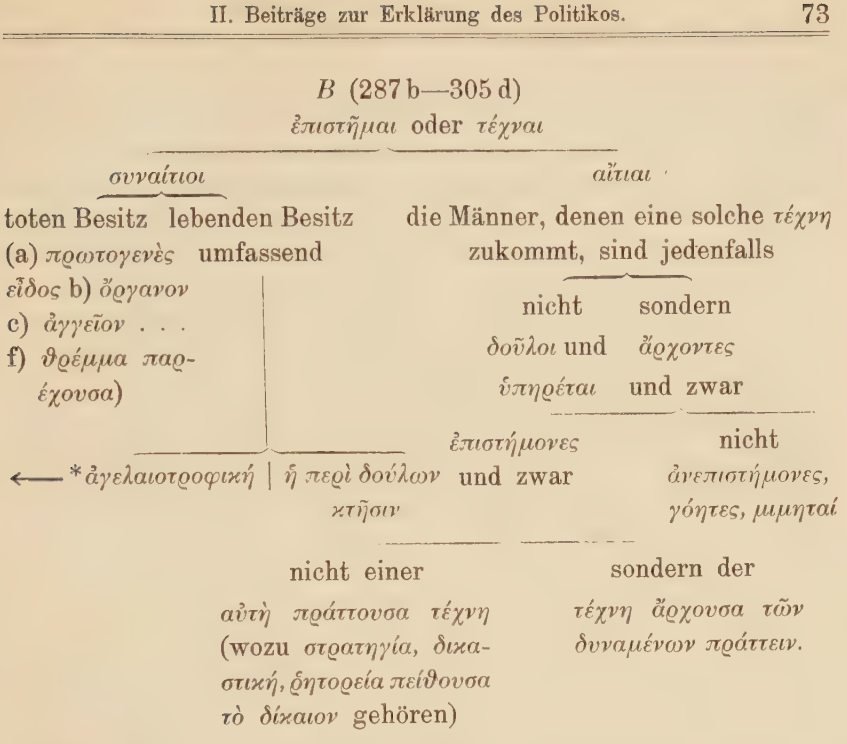
* Die Berichtigung ist so zu verstehen, daß alle Gesichtspunkte, welche für die Einteilung der *ἀγελαιοτροφία* angewandt worden sind, in Anwendung bleiben sollen; nach 276 a soll, wie oben 264 d ff., geteilt werden *πεζοῖς τε καὶ ἀπτῆσι καὶ ἀμίκτοις τε καὶ ἀκεράτοις*: dabei entsprechen die *πεζά* nicht der *πεζονομική*, sondern dem *ξηροτροφικόν*, die *ἀπτῆνα* der *πεζονομική*. Die *δίποδα* sollen natürlich auch, wie vorher,

[1] Dieses Mittelglied fehlt bei der Wiederholung 292 c (u. 263 e).

[2] Dieses Glied wird erst durch nachträgliche Berichtigung 263 e f. eingeschoben, darauf aber, 267 b, wieder weggelassen.

[3] Sokrates versucht von hier aus durch eine letzte Teilung zur Definition zu kommen (362 e)

[4] [Das *ὑγρόν* hat hier andere Bedeutung als in den Begriffsgliederungen des Sophistes (siehe oben die Tabelle neben S. 1: *a* u. 1). Dort bezeichnet die *ἐνυγροθηρική* Jagd auf Luft- und Wassertiere, hier die *ὑγροτροφία* nur Zucht von Wassertieren, während die Vögel als *πτηνά* Objekt der *ξηροτροφία* sind; entsprechend sind dort die *πεζά* den *ἔνυγρα* oder *νευστικά* (mit kühner Übertragung des Schwimmens auf den Flug der



in ὄρνιθες und ἄνθρωποι geteilt bleiben und erst an ἀνθρώπων ist das letzte Glied βιαίων | ἑκουσίων anzuhängen. Der ἀγελαιοκομική ist eine ἰδιοκομική als zweite Unterart der θεραπευτική zur Seite zu setzen. — Später ergibt sich noch, 289 b, daß die ἀγελαιοτροφική nur eine τέχνη συναίτιος τῶν κατὰ πόλιν ist. (Siehe B.)

Vögel im Luftmeer!) gleichgeordnet, die πτηνά den ἔννυδρα, hier die πεζά den πτηνά.]

[5] Dieses Mittelglied fehlt bei der Wiederholung 276 a.

[6] Die ἰδιογενεῖς heißen auch ἄμικτοι, 276 a. Neben den Merkmalen der κοινογονία und ἰδιογονία sind die Eigentümlichkeiten der Fußbildung τὸ σχιστὸν καὶ μῶνυξ 265 d erwähnt, sie kommen aber in der Einteilung nicht zum Ausdruck. Es scheint, da zuerst zwischen beiden die Wahl gelassen wird (πότερον οὖν βούλει τῷ σχιστῷ τε καὶ τῷ καλουμένῳ μώνυχι διαιρεῖν αὐτὴν ἢ τῇ κοινογονίᾳ τε καὶ ἰδιογονίᾳ;), als ob nach Platons Vorstellung der Umfang des geteilten Begriffs von beiden inhaltlich verschiedenen Teilungen in derselben Weise betroffen würde; mit anderen Worten, Platon scheint anzunehmen, nur unter verschiedenen Arten der μώνυχες komme tatsächlich κοινογονία, fruchtbare Begattung, vor.

[7] Ich habe die ὄρνιθες in Klammern gesetzt, weil sie nur andeutungsweise bezeichnet sind. Es handelt sich aber nur um die Laufvögel; der Mehrzahl nach sind die Vögel schon ausgeschlossen als πτηνά.

Wie in den Einteilungen im Sophistes[4] sind auch hier verschiedene Unebenheiten und Unklarheiten zu bemerken: Die erste Zweiteilung der *τέχνη* in *πρακτική* und *γνωστική* scheint zur Bestimmung der *ὑφαντική* nicht benützt zu sein. Jedenfalls fehlt die ausdrückliche Verweisung dieser *τέχνη* in den Umfang des Begriffs der *πρακτική*, die sie offenbar mit umschließt. Mit den Worten *πάνθ' ὁπόσα δημιουργοῦμεν καὶ κτώμεθα* 279 c soll aber vielleicht die im Sophistes vorgenommene Zweiteilung der *τέχνη ποιητική* und *κτητική* in Erinnerung gebracht werden. Nach der dort 219 a ff. gegebenen Erklärung jener Hauptarten kann es nicht zweifelhaft bleiben, daß die *γνωστική* der *κτητική* unterzuordnen wäre; die *πρακτική* aber sollte man meinen sei von der *ποιητική* der Bedeutung nach nicht zu sehr verschieden. Freilich die im Sophistes durchgeführte Einteilung der *ποιητική* hat mit den hier 279 c ff. gemachten Einteilungen gar keine Berührungspunkte. — Nicht allein durch die Gegenüberstellung der *πρακτική* und *γνωστική* (Schema *A*), sondern auch durch die der *συναίτιοι* und *αἴτιαι τέχναι* (Schema *B*) scheint eine gleichmäßige Zweiteilung des ganzen Gebiets der *τέχνη* beabsichtigt zu sein. Es will sich deshalb weder in ein von dem ersten Gesichtspunkt aus entworfenes Schema die zweite Einteilung noch in ein nach dieser entworfenes die erste geschickt einreihen lassen. Auch die *συγκριτική* und *διακριτική* macht Schwierigkeiten; denn nach der ausdrücklichen Erklärung von 282 b sind das ebenfalls zwei durch alles hindurchgehende Hauptarten (*μεγάλα τινὲ κατὰ πάντα τέχνα*). So durchkreuzen sich die Gesichtspunkte mehrfach und verwirren die schematische Darstellung. Übrigens werden die *συγκριτική* und *διακριτική* als schon bekannte Arten angeführt (*ἥστην ἡμῖν*). Schon Stallbaum macht die Bemerkung „de *διακριτικῇ* cf. *Σοφ.* 226 b c"; und ich wüßte nicht, wo sonst von derselben die Rede gewesen wäre; die *συγκριτική* aber finde ich vorher weder im Politikos selbst noch auch im Sophistes erwähnt: nur weiter hinten im Politikos, 308 c, ist eine Stelle, wo beispielsweise von den Erzeugnissen *τῶν συνθετικῶν ἐπιστημῶν* gesprochen wird. — Beim zweiten Versuch, die *πολιτική* zu finden (Schema *B*), ist nicht bloß das Prinzip der Dichotomie fast ganz vernachlässigt, sondern es fehlt überhaupt an einem beherrschenden Gesichtspunkt und darum ist die Entwicklung wenigstens im ersten Teil unsicher, bis sie plötzlich abreißt, um

[4] Siehe oben S. 1 ff.

mittels bloßer Wortfäden sich zum zweiten Teil der Untersuchung der *αἴτιαι τέχναι* hinüberzuspinnen. Die Worte, die ich im Auge habe, lauten (289 b) *τὰ δὲ περὶ ζῴων κτῆσιν τῶν ἡμέρων, πλὴν δούλων, ἡ πρότερον ἀγελαιοτροφικὴ διαμερισθεῖσα πάντα εἰληφυῖα ἀναφαίνεται . . τὸ δὲ δὴ δούλων καὶ πάντων ὑπηρετῶν λοιπόν, ἐν οἷς που καὶ μαντεύομαι τοὺς . . ἀμφισβητοῦντας τῷ βασιλεῖ καταφανεῖς γενήσεσθαι.* Wollte die Untersuchung den bisher eingehaltenen Gang weiter gehen, so müßte sie von den Herren der *δοῦλοι* reden, nicht von ihnen selbst. Und diese wären mit ihren Ansprüchen auf Besitz der *πολιτική* nicht so leicht abzuweisen, wie das im folgenden den *δοῦλοι* widerfährt. Wer Vergnügen daran findet, dem Platon Verstöße gegen die Logik nachzuweisen, der darf sich auch hier wieder seiner überlegenen Weisheit freuen. Ich meinerseits habe Grund, zu glauben, Platon sei sich der Künstlichkeit des Übergangs, den er hier macht, bewußt und wolle nur dem Leser einmal wieder zeigen, daß er stets aufmerken müsse und nicht gedankenlos ihm nachlaufen dürfe. Zu denken gibt schon gleich anfangs, daß die Kunst des Herrschers nicht unbedingt, sondern „lieber" der *γνωστική* als der *πρακτική* zugewiesen wird (259 c d); wenn wir nachher (261 b) bemerken, daß er als Herrscher *γενέσεώς τινος ἕνεκα* seine Befehle erteilt, so kann uns das wieder in Erinnerung bringen, daß jene Zuweisung eben nicht ganz sicher war. — Wenn unter den *δίποδα ζῷα* das Federvieh schließlich noch mit dem Geschlecht der Menschen zusammen befaßt zu sein scheint, nachdem sichtlich näher verwandte *ζῷα* von ihm getrennt worden, ist das nicht nur geeignet, wie Platon selbst sagt, einen komischen Eindruck zu machen,[5] sondern es wäre eine mit solchem Erfolge fortschreitende Einteilung entschieden zu berichtigen; aber die tatsächlich getroffene Einteilung hat jenes *γενναιότατον καὶ ἅμα εὐχερέστατον γένος* schon seitwärts gehen lassen bei Unterscheidung der *ἀγελαιοτροφία πτηνῶν* von der *πεζονομική*. Es gibt doch wohl keine *ἀγελαιοτροφία πτηνῶν*, die sich mit den leichtbeschwingten Vögeln der Luft befaßte:[6] schon dort konnte also nur das Hausgeflügel gemeint sein. — Als ein Fehler wird es 276 d gerügt, daß die Definition der *πολιτική* nicht festgestellt habe, die Herrschaft müsse mit freier Zustimmung der Regierten ausgeübt werden: ausdrücklich erhält jene noch den berichtigenden Beisatz

[5] Der bekannte Witz des Diogenes mit dem gerupften Hahn knüpft daran an.

[6] Auch die thessalische *γερανοβωτία* (264 c) ist nicht als solche zu rechnen.

ἑκουσίων ἀνθρώπων. Und doch werden wir im Politikos selbst gründlich darüber belehrt, daß Zustimmung oder Widerwille und Widerstand der Bürger des Staats zu den Maßregeln der Regierung und gegen sie für den Begriff der königlichen Kunst ganz gleichgültig sei, so gleichgültig wie das Verhalten des Patienten zum Arzt für dessen *τέχνη*.

Wir müssen solche Unebenheiten miteinander in Erwägung ziehen und wir dürfen zu den hier bemerkten wohl auch noch die des Sophistes hinzunehmen, welche zum Teil weniger versteckt
21 sind, so daß auch die Absichtlichkeit derselben leichter zu erkennen ist. Wir werden uns dann überzeugen, daß es Platon jedenfalls nicht darauf abgesehen hatte, mit diesen Einteilungen der *τέχνη* eine möglichst gute Übersicht über das Gebiet des menschlichen Wissens und der menschlichen Kunstfertigkeit herzustellen. Sein Zweck ist im allgemeinen logische Übung, 287 a *διαλεκτικωτέρους καὶ τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὑρετικωτέρους ἀπεργάζεσθαι*, und diesem Zwecke dienen in der Tat die vorgenommenen Begriffseinteilungen recht gut, insbesondere, weil ihre mehrfachen Ungeschicklichkeiten immer darauf führen und zum Hinweise darauf benützt werden, daß man dabei die empirischen Verhältnisse scharf ansehen und niemals außer Augen lassen dürfe, um nicht in bloßes Geplapper ohne vernünftigen Sinn hineinzugeraten (vgl. 280 b ff. *οὐχ ἕσπου τοῖς λεχθεῖσιν, ὡς φαίνει· πάλιν οὖν ἔοικεν ἐπανιτέον κτλ.*, 282 d *ἆρ' οὖν μανθάνω; δοκεῖς γάρ μοι τὸ περὶ τὴν τοῦ στήμονος ἐργασίαν λέγειν στρεπτικόν. — οὐ μόνον γε, ἀλλὰ καὶ κρόκης· ἣ γένεσιν ἄστροφόν τινα αὐτῆς εὑρήσομεν;*). — Da die Untersuchung von einem umfassenden Oberbegriff zu engen begrenzten Teilbegriffen und weiter immer zu Teilbegriffen der Teilbegriffe vorschreitet, so ist hiedurch eine Veranschaulichung ihrer Verhältnisse durch Kreise, so wie sie später in der Logik üblich geworden ist, nahe gelegt; auch bei einer anderen Art graphischer Darstellung[7] lassen sich aus ihr die einfachsten logischen Formeln „barbara“ usw. ohne weiteres herausbuchstabieren.[8]

Noch eine Bemerkung über das Verhältnis des zweiten Versuchs einer Definition der *πολιτική* zum ersten: als *ἀγελαιοκομική*

[7] Vgl. oben S. 2 A.

[8] Man beschwert sich oft über die Langweiligkeit der logischen Einteilungen des Sophistes und Politikos: langweiliger als entsprechende Kapitel der Logikbücher unserer Tage sind sie wohl nicht.

mit all den weiteren Bestimmtheiten, die dieser Bezeichnung noch gegeben worden sind, bleibt diese bestimmt, indem sie noch als eine *αἰτία τέχνη* von den *συναίτιοι* und dann als *ἄρχουσα* unter den *αἴτιαι* von den *αὐταὶ πράττουσαι* unterschieden wird. Die zweite Definition ist also keine Korrektur der ersten; sie erfüllt nur den Zweck, dem Umriß, der schon richtig gezeichnet war, noch Farbe zu geben (vgl. 267 c, 268 c, 277 a); und zwar geschieht das eigentlich dadurch, daß zwei Merkmale, die schon in der ersten Definition gegeben waren, nämlich *ἐπίστασθαι* und *ἐπιτάττειν*, noch in schärfere Beleuchtung gerückt werden. Die *ἐπιστήμη* selbst, der Inhalt des obersten Begriffs, von dem zu Anfang schon ausgegangen worden ist, unterscheidet die *πολιτική* von der Scheinkunst der gewöhnlichen Machthaber, jener Gaukler und Sophisten, deren Schwarm den echten Herrscher umdrängt, und als *ἐπιτακτική* ist sie von der *στρατηγία, δικαστική* und *ῥητορεία* zu trennen und über sie zu erheben. Die volle Bedeutung dieser beiden Merkmale aber wird erst dadurch erkannt, daß sie von einem neuen Ausgangspunkte aus betrachtet werden. So genügt überhaupt zur Abgrenzung eines Begriffs eine dichotomisch fortschreitende Reihe vollständig; auch Bestimmungen, wie die 281 c zur Feststellung des Begriffs der *ὑφαντική* gebrauchten (*τῶν ἐπιμελειῶν, ὁπόσαι περὶ τὴν ἐρεᾶν ἐσθῆτα, εἰς τὴν καλλίστην καὶ μεγίστην πασῶν τιθῶμεν*) sind hiezu verwendbar: aber zur genauen Beschreibung genügen sie nicht; vielmehr ist diese am besten 22
und sichersten durch Verbindung mehrerer aus verschiedenen Einteilungen gewonnenen Definitionen zu erreichen. Auch bei dem *παράδειγμα* der *ὑφαντική* zeigt sich dies, wie bei der *πολιτική*. Und dasselbe konnten wir schon aus den Definitionen des *σοφιστής* lernen.

262 d *καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι . . τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ἓν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρὶς κτλ.* Die Art, wie hier diese übliche Einteilung der Menschen in Hellenen und Barbaren behandelt wird, zeigt zur Genüge, was Platon von ihr hält.

268 e ff. *τῷ μύθῳ μου πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν κτλ.* In keiner der mir zugänglichen Übersetzungen und Erklärungen habe ich das richtige Verständnis der Worte dieses Mythus gefunden. Alle Mißverständnisse aber (z. B. bei Schleiermacher, Müller, Deuschle) scheinen mir darin zu wurzeln, daß die einfache Schilderung der zwei entgegengesetzten Verläufe der *γένεσις* zusammengewirrt wird mit den Störungen, die beim Um-

biegen von der einen Richtung in die andere entstehen: was 270 d f. und 273 e besprochen wird, wovon aber in 271 b z. B. gar nicht mehr die Rede ist, indem dort vielmehr die weiteren Folgen der Rückwärtsbewegung geschildert sind. Während in der von Zeus regierten Welt die sterblichen Wesen wachsen und altern, um dann zu sterben, in der von Kronos geleiteten umgekehrt was alt und erwachsen aus der Erde hervorgestiegen ist sich verjüngt und verkleinert, um schließlich zu verschwinden, jedes *ζῷον θνητόν* aber während der Dauer der einen oder anderen Weltperiode nur nach Einer Richtung seine Entwicklung durchmacht, so muß nach der Umdrehung des Alls in seinem Lauf, welche den Wechsel der Perioden bedingt, was gerade an Lebendigem da ist eben den Weg, den es in seiner Entwicklung schon durchlaufen hat, noch einmal nach rückwärts gehen: dasselbe, was vorher alt geworden war, wird, anstatt zu sterben, jetzt jung (270 d e); oder dasselbe, was schon ganz klein und jung geworden war, seit es, grau und alt, der Erde entstiegen, muß nun wieder grau und alt werden, was aber kaum erst in diesem Zustand aus ihrem Schoße zum Leben erstanden ist, muß sogleich sterbend ihr wieder verfallen. Mit Unrecht ändert Stallbaum 271 b das überlieferte *τῇ τροπῇ συνανακυκλουμένης εἰς τἀναντία τῆς γενέσεως* ab und schreibt *συνανακυκλουμένους*, was sich dann an das vorhergehende *ἀναβιωσκομένους* anschließt: die Geburt selbst dreht sich um mit der Wendung des Alls und das Leben beschreibt nun einen entgegengesetzten Kreislauf. Vgl. insbesondere 271 a *γένεσις δὲ δὴ τίς τότ' ἦν ζῴων; .. δῆλον ὅτι τὸ μὲν ἐξ ἀλλήλων οὐκ ἦν ἐν τῇ τότε φύσει γεννώμενον, τὸ δὲ δὴ γηγενὲς γένος* (dies gehört einer anderen *γένεσις* an) *κτλ.*, 273 e *στρεφθέντος τοῦ κόσμου τὴν ἐπὶ τὴν νῦν γένεσιν ὁδόν*, 274 e *τῆς νῦν περιφορᾶς καὶ γενέσεως.*

272 a *νέμοντος δὲ ἐκείνου πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παίδων. ἐκ γῆς γὰρ ἀνεβιώσκοντο πάντες κτλ.* Die Begründung für das Fehlen der *κτῆσις γυναικῶν καὶ παίδων* ist eigentümlich. Wenn man alles Mythische genau nehmen dürfte, so könnte man aus ihr für unsere Weltperiode den Schluß ziehen, daß ihre Verhältnisse den Eigenbesitz von Weib und Kind vollständig rechtfertigen, der in der Politeia für die *φύλακες* aufgehoben war. Der Satz 310 b, in dem der eleatische Fremdling nach dem göttlichen Band gemeinsamer Überzeugungen über gut und böse, das die Seelen der Bürger umschlingen soll, als

ἀνθρωπίνους δεσμούς anführt *τοὺς τῶν ἐπιγαμιῶν καὶ παίδων κοινω-* 23
νήσεων καὶ τῶν περὶ τὰς ἰδίας ἐκδόσεις καὶ γάμους ist wenigstens nicht zur Abweisung eines solchen Schlusses zu benützen. Dem Zusammenhang nach, in dem er steht, kann der Ausdruck *κοινωνήσεις παίδων* nicht von einer allgemeinen Kindergemeinschaft im Sinne der Politeia verstanden werden, sondern nur von der Gemeinsamkeit des Kinderbesitzes unter Ehegatten; um eheliche Verbindungen unter den *φύσεις ἀνόμοιοι*, den *κόσμιοι, φρόνιμοι* und den *πρὸς ἀνδρείαν μᾶλλον ῥέποντες* handelt es sich: zuerst ist mit *ἐπιγαμίαι* eine allgemeine Bezeichnung der Sache gegeben, dann wird herausgehoben, was an ihr besonders wichtig ist, die Kindergemeinschaft, welche der geschlossenen ehelichen Verbindung zur sichersten Befestigung dient, und darauf wird dem bisher allgemein gefaßten Gedanken noch eine persönliche, den einzelnen beachtende Wendung gegeben *περὶ τὰς ἰδίας ἐκδόσεις καὶ γάμους*. In dieser Wendung ist der Gedanke kaum mißzuverstehen, zumal da 310 c d im Gegensatz zu der hier gestellten Forderung die bequeme Gepflogenheit derer, die nicht an das Wohl des Staates denken, mit den Worten beschrieben wird *οἱ μέν που κόσμιοι τὸ σφέτερον αὐτῶν ἦθος ζητοῦσι καὶ κατὰ δύναμιν γαμοῦσί τε καὶ* („auch") *παρὰ τούτων καὶ τὰς ἐκδιδομένας παρ' αὐτῶν εἰς τούτους ἐκπέμπουσι πάλιν· ὡς δ' αὔτως τὸ περὶ τὴν ἀνδρείαν γένος δρᾷ*. Das *γαμοῦσί τε κ. π. τ. κ. τ. ἐκδ. π. α. ε. τ. ἐκπέμπουσι* und *περὶ τὰς ἰδίας ἐκδόσεις καὶ γάμους* kann man ja nicht umhin, auf einander zu beziehen. Ich verstehe darum gar nicht, was E. Pfleiderer in seinem soeben erschienenen Werke „Sokrates und Plato" bei Behandlung des Politikos S. 492 sagen will mit dem Satze: „Mit anderen Worten sind die betreffenden Reformgedanken von Republik A" (Pfleiderer unterscheidet bekanntlich drei „Phasen" in der Republik, die er mit A, A—B und B bezeichnet; A umfaßt ihm I—V, 471/73, A—B X, B V, 471/73 bis IX) „halb anerkannt und nochmals aufgenommen, halb bereits in der Umbiegung und Abmilderung begriffen; daher denn auch ihre jetzige Anstreifung sachlich und sprachlich ziemlich gewunden und dunkel, ja hinsichtlich *„τῶν ἐπιγαμιῶν καὶ παίδων κοινωνήσεων καὶ τῶν περὶ τὰς ἰδίας ἐκδόσεις καὶ γάμους"* 310 b geradewegs absichtlich zweideutig ausfällt." Insbesondere kann ich nicht verstehen, warum er die Worte *κοινωνήσεων* und *ἰδίας* durch den Druck hervorhebt, außer wenn er Gegensätze darin findet und den Satz also auf die Frage bezieht, ob Weiber- und Kindergemeinschaft gelten oder

gesonderte Familien bestehen sollen. Eben eine solche Auffassung des Satzes aber muß ich als unhaltbar ablehnen.

277 d *χαλεπὸν . . μὴ παραδείγμασι χρώμενον ἱκανῶς ἐνδείκνυσθαί τι τῶν μειζόνων κτλ.* Schon vorher war im Mythus der göttliche Hirte, der die Menschen zur Zeit der Weltherrschaft des Kronos weidete, als *παράδειγμα* vorgehalten worden (277 b *τῷ βασιλεῖ νομίσαντες πρέπειν μεγάλα παραδείγματα ποιεῖσθαι θαυμαστὸν ὄγκον ἀράμενοι τοῦ μύθου*) und es hatte sich an diesem *παράδειγμα* gezeigt, daß die versuchte Definition des *πολιτικός* seinen Begriff nicht fest und sicher umschreibe, ja daß sie sogar mehr auf den göttlichen Hirten als auf einen menschlichen Herrscher zutreffe. Sie mußte darum durch eine andere ersetzt werden. Mittels dieser ist es gelungen, die allgemeinen Umrißlinien des gesuchten Begriffs richtig zu ziehen; aber nicht weiter, weil eben das gewählte *παράδειγμα*, im Hinblick auf welches der neue Versuch
24 gemacht worden ist, selbst zu wenig übersichtlich und in Einzelheiten zu wenig klar war. Es muß nun, ehe man wieder ein *παράδειγμα* anwendet, an einem besonders geeigneten Beispiel gezeigt werden, was jedes *παράδειγμα* zu leisten habe. Das Beispiel der ABC-Schützen läßt erkennen, daß der Gegenstand, von dem aus man einen anderen begreiflich und deutlich machen will, ein recht bekannter, alltäglich zu beobachtender, übersichtlicher, ein *σμικρόν* oder *σμικρότατον*, sein muß. So wird denn auch das vornehme Bild des *θεῖος ποιμήν* durch das einfache und naheliegende des *ὑφάντης* ersetzt. — Das Wort *παράδειγμα* erfährt hier bei mehrfachem Gebrauch eine leichte Veränderung seiner Bedeutung. Zuerst ist es im Sinne der Veranschaulichung, der Analogie gebraucht, nachher im Sinne des Musterbeispiels: *παράδειγμα παραδείγματος* ist ein Musterbeispiel für den Gebrauch der Analogie. — Die Behauptung, es sei fast notwendig, zur Erklärung einer schwierigeren Sache ein *παράδειγμα* zu benützen, wird begründet durch den Satz 277 d *κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν*, also durch Berufung auf die Natur unseres Erkenntnisvermögens. Auch für sie kann das *παράδειγμα* von den buchstabierenden Schulkindern als Illustration dienen. Wir sehen, daß es etwas halb Bekanntes, wenigstens seinen Elementen und einzelnen Bestandteilen nach Bekanntes ist, das vollends ganz deutlich und auch in der Zusammensetzung, in der es jetzt eben erscheint, wirklich bekannt gemacht werden soll, was sie be-

schäftigt. So ist ein Begriff, den wir suchen, den wir definieren wollen, uns nicht völlig fremd: sonst fänden wir ihn gar nicht mittels noch so vieler Einteilungen; ja es fehlte uns jede Anregung, ihn zu suchen. Unklar, halb bekannt schwebt er uns vor. Im Traume — so wird bildlich gesagt — haben wir ihn einmal geschaut, aber wachend können wir ihn nicht festhalten. Dieser bildliche Ausdruck besagt offenbar dasselbe wie das in früheren Dialogen mehrfach gebrauchte Bild von der *ἀνάμνησις* der Seele an Erfahrungen eines früheren Lebens oder einer vorzeitlichen Existenz. (Bemerkenswert scheint mir übrigens, daß Platon den Ausdruck *ἀνάμνησις* eben hier nicht mehr braucht, und ich vermute, der Grund liege darin, daß er wahrnehmen mußte, daß man seine Bilder von einer Schau der Ideen in vorzeitlichem Dasein und von Erinnerung daran in gröblicher Weise mißverstanden hatte.) Wenden wir das Bild vom Träumen und Wachen gerade auch auf das *παράδειγμα* der buchstabierenden Kinder an und fragen, worin denn bei ihnen die traumhaft vorschwebende Vorstellung bestehe, die sie mit Hilfe ihrer *παραδείγματα* aufklären und sichern. Offenbar in der Meinung, der Vermutung, *δόξα*, daß in einer längeren Buchstabenzusammensetzung gewisse *στοιχεῖα* in bestimmter Ordnung und Folge enthalten seien. Also besteht wohl die traumhafte Erinnerung überhaupt in einer vorläufig gebildeten *δόξα*, einer versuchten Verknüpfung von Gedankeninhalten, einem versuchten Urteil. Sie muß sich entweder bewähren oder muß sie aufgegeben und durch neue *δόξαι*, die eine Nachprüfung besser als sie selbst bestehen, ersetzt werden. Wenn sie sich bewährt hat, ist das zuvor traumhaft Vorschwebende ins wache Bewußtsein getreten, *ὕπαρ ἀντ' ὀνείρατος* geworden. Nach dem Wortlaute von 278 c (*ὅτι παραδείγματός γ' ἐστὶ τότε γένεσις, ὁπόταν ὃν ταὐτὸν ἐν ἑτέρῳ διεσπαρμένῳ δοξαζόμενον ὀρθῶς καὶ συναχθὲν περὶ ἑκάτερον ὡς συνάμφω μίαν ἀληθῆ δόξαν ἀποτελῇ*) hätten wir aber auch in diesem Falle noch kein wirkliches Wissen, sondern als Ergebnis nur eine *ἀληθὴς δόξα*. Nehmen wir diese Worte streng und beachten den Gegensatz jeder *δόξα*, auch der *ἀληθὴς δόξα*, zur *ἐπιστήμη*, so können wir jede Analogie und jedes Lernen mittels solcher nur als unsicheren Versuch zur Erlangung der Wahrheit anerkennen. Da aber ausdrücklich gesagt wird, wir seien in unserer Welterkenntnis buchstabierenden Schulkindern gleich, deren richtiges Entziffern der Silben offenbar so lange

nicht Wissen, sondern nur *ὀρθῶς δοξάζειν* ist, als sie sich über dieselben Buchstaben in schwierigeren Zusammensetzungen noch täuschen können, so besäßen wir in all unseren Urteilen über die *φύσις* und ihre *στοιχεῖα* nur *δόξας* — zum Teil ohne Zweifel falsche. Dies wird in der Tat Platons ernsthafte Meinung sein: Solange wir *τὰ τῶν πάντων στοιχεῖα* nicht in allen ihren Zusammensetzungen und Verbindungen sicher unterscheiden, ist jede Zerlegung der Gesamtwirklichkeit in ihre Elemente, jede Einteilung eines Begriffs usw. nur ein *δοξάζειν*, im günstigen Falle *δοξάζειν ὀρθῶς*, zum Teil jedenfalls aber *δοξάζειν ψευδῶς*, indem nämlich die Seele, was sie anderswo richtig erkannt hat, in schwieriger Zusammensetzung verkennt (*πάλιν ἀγνοεῖ*), woraus sich dann natürlich auch weitere falsche Folgerungen ergeben; und es ist dann auch jede Klassifikation und jede Definition nur problematisch. Wie hoch übrigens Platon den heuristischen Wert jeder Analogie schätzt und wie sehr er eine wohl erwogene *δόξα* vor einer ungeprüften bevorzugt, das zeigt sich teils in dieser ganzen Auseinandersetzung über das *παράδειγμα*, teils darin, daß er auch sonst den ausgedehntesten Gebrauch von der Analogie macht.

Ich will nicht versäumen, noch darauf aufmerksam zu machen, daß das *παράδειγμα* von den buchstabierenden Kindern ein genaues Seitenstück bildet zu dem *κήρινον ἐκμαγεῖον* und dem *περιστερεών*, den Bildern, mittels welcher im Theaitetos die Vorgänge des Lernens und Vergessens anschaulich und begreiflich gemacht werden. (Eine eingehendere Erklärung derselben habe ich in meinen „Untersuchungen über Platon" S. 177—184 gegeben.) — Unter den *μείζονα* aber, zu deren Erklärung wir auf *παραδείγματα* angewiesen sind, müssen wir uns nach 285 e f. (s. unten) hauptsächlich unsinnliche Dinge, geistige Eigenschaften und Verhältnisse vorstellen.

283 d ff. *ἴδωμεν πᾶσαν τήν τε ὑπερβολὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν . . . ἡ γὰρ μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα . . διέλωμεν τοίνυν αὐτὴν δύο μέρη . . τῇδε· τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν, τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. κτλ.* Der hier beginnende *λόγος* ist schwierig und in einzelnen Punkten unklar. Es gibt zwei Arten des Großen und Kleinen, welches den Gegenstand der *μετρητική* bildet, und auch zwei Arten der *μετρητική*. Leicht verständlich werden dieselben unterschieden durch die Bestimmungen, daß sich die eine nur in der Ver-

gleichung zweier Objekte miteinander betätige, von denen das eine als größer und eben damit das andere als kleiner unterschieden werde; die andere dagegen in der Vergleichung von Objekten (nicht unter sich, sondern) mit einem festen Maßstab, dem *μέτριον*. Leicht verständlich ist auch die Bezeichnung der ersten Art *κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν*, dagegen schwer zu erklären, wie die Bezeichnung der anderen zu verstehen sei *κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν*. In unzweifelhaft gleicher Bedeutung begegnen wir nachher zweimal 26
der Wendung, die zweite *μετρητική* nehme Rücksicht *πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν*. So heißt es 284c und d. Da an drei Stellen, wo die beiden Arten einander mit bündiger Unterscheidung gegenübergestellt werden, allein zur Beschreibung der zweiten immer das Wort *γένεσις* verwandt wird, so muß man annehmen, daß damit ein wirkliches Kennzeichen derselben angegeben sei, das der anderen Art nicht zukomme. Die Absichtlichkeit in der Verwendung des Wortes *γένεσις* zur Kennzeichnung der zweiten Art wird vollends deutlich durch den Ausdruck in 283e *τὸ τὴν τοῦ μετρίου φύσιν ὑπερβάλλον καὶ ὑπερβαλλόμενον ὑπ' αὐτῆς (ἐν λόγοις εἴτε καὶ ἐν ἔργοις) ἆρ' οὐκ ἂν λέξομεν ὡς ὄντως γιγνόμενον;* Wir sind gewohnt, in Darstellungen der Philosophie Platons von einem *ὄντως ὄν* zu lesen, das einen Gegensatz bilde zum *γιγνόμενον*, welches seinerseits der Welt des Scheins angehöre, auch die Substantiva *οὐσία* und *γένεσις* als schroffe Gegensätze behandelt zu sehen; die Belegstellen dafür sind meist den früheren Schriften Platons entnommen, aber auch in Schriften seiner dritten (im Anschluß an Dittenberger von mir unterschiedenen) Periode, z. B. im Timaios, kommen Entgegenstellungen von *οὐσία* und *γένεσις* vor (freilich in etwas anderem Sinne): hier dagegen haben wir eine *οὐσία γενέσεως*, ein *ὄντως γιγνόμενον*. Den Ausdruck selbst erkläre ich so, Platon wolle damit geflissentlich die Meinung zerstören, als ob er nur das *ὄντως ὄν* im Gegensatz zum *γιγνόμενον* für wirklich halte. Das Wirkliche, Reale ist, wie er uns im Sophistes gezeigt hat, gar nicht ein *ὄν* als Unveränderliches, sondern ein veränderliches *γιγνόμενον*. Zufolge der dort gegebenen Ausführungen wird man ein *ὂν ὄντως* als das bloß Begriffliche — auch ein solches ist ja in gewissem Sinne in Wahrheit, *ὄντως*, sobald wir es in unsere Gedanken aufnehmen, etwa zum Subjekt eines Satzes machen — dem real Existierenden, nicht bloß Gedachten entgegenstellen

dürfen. Der Beisatz *ὄντως* hätte dabei nur den Wert, daran zu erinnern, daß das *εἶναι* in allgemeinster Bedeutung beiden Arten, dem *ὄν* und dem *γιγνόμενον*, zukomme, oder auch die genauere Bezeichnung der Form des *εἶναι* einzuleiten, so daß es sich übersetzen ließe mit „pünktlich ausgedrückt, genau betrachtet". Demnach hätte die erste Art der *μετρητική* es mit dem rein Begrifflichen, Abstrakten zu tun; Aufgabe der zweiten wäre es, Verhältnisse der realen Welt, in ihrem zeitlichen Ablauf vorkommende Dinge zu messen. Dies wird in der Tat durch weitere Angaben bestätigt. Wir erfahren, daß die letztere menschliche Werke und Handlungen beurteile als solche, welche einem Zweck, einer Regel oder einem Gesetz (auch einem sittlichen Gesetz: *ἐν ᾧ καὶ διαφέρουσι μάλιστα ἡμῶν οἵ τε κακοὶ καὶ οἱ ἀγαθοί* 283 e) entsprechen oder mehr oder weniger davon abweichen, und daß sie die Grundlage bilde für jegliche *τέχνη*; wie auch anderseits bemerkt wird, daß jede *τέχνη* ihren Gegenstand in einem *γιγνόμενον* habe 258 d e und 285 a, wo *πάντα τὰ γιγνόμενα* geradezu gleichbedeutend zu sein scheint mit *πάνθ' ὁπόσα ἔντεχνα*. Die *κοινωνία μεγέθους καὶ σμικρότητος* aber, welche die erstere der beiden Arten angeht, ist in der Tat ein rein begriffliches Verhältnis und eben deswegen wird es sich um eine *γένεσις* dieses Verhältnisses nicht handeln können. (Wenn es heißt, 283 d, *κατὰ φύσιν* sei ein Größeres immer nur in Beziehung zu einem Kleineren
27 da, so ist dabei wohl *φύσις* eben im Gegensatz zur *τέχνη* zu fassen.) Nun bedarf das Adjektiv *ἀναγκαῖος* in dem Ausdruck (oben S. 82) *κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν* noch der Erklärung. Es ist nicht klar, ob auch das *ἀναγκαῖον*, ebenso wie die *γένεσις*, als eine nur der zweiten Art der *μετρητική* zukommende Eigenheit zu betrachten ist, oder ob es auch eine *ἀναγκαία οὐσία* des Begrifflichen gibt. Das Wort *ἀναγκαῖος* ist eben (vgl. meinen Kommentar zu den Nomoi) bei Platon mehrdeutig. Die *ἀναγκαία οὐσία* der *γένεσις* oder des *γιγνόμενον* besteht aber wohl darin, daß das *μέτριον* durch die Bedingungen der Raumzeitlichkeit und das Zusammenwirken der Kräfte in der realen Welt in fester Bestimmtheit, die aller subjektiven Willkür entrückt ist, für jegliches in diesem Zusammenhang Stehende gegeben ist, oder mit dem Parmenides zu reden, daß es *παραδείγματα ἐν τῇ φύσει ἐόντα* dafür gibt, die als Typen der Beurteilung dienen, so daß also der fragliche Ausdruck zu übersetzen wäre durch „entsprechend der für alles Werdende

fest bestimmten Natur (der gegebenen Naturbestimmtheit)"; oder vielleicht ist die Bedeutung des Unzulänglichen, Mangelhaften in *ἀναγκαῖον* zu finden: dann bedeuten die Worte, daß das *μέτριον*, obgleich es immer als Ziel des Wirkens der *τέχνη* und des sittlichen Handelns vor Augen steht, niemals vollkommen erreicht und rein verwirklicht werden könne (vgl. den schon im Protagoras zitierten Spruch des Simonides *ἄνδρα ἀγαθὸν γενέσθαι χαλεπόν*, bei dem allerdings die Verwirklichung wenigstens für Augenblicke als möglich gedacht ist).

Ich weiß, daß sich gegen den vorgetragenen Versuch einer Erklärung dieser Ausführungen manches einwenden läßt und will selbst noch einige Bedenken vorbringen. Zu sehr darf man den sprachlichen Ausdruck bei Platon niemals betonen.[9] Er scheint sich möglichst pünktlich auszudrücken und doch ist z. B. 284a *τὸ τοῦ μετρίου πλέον καὶ ἔλαττον οὐχ ὡς οὐκ ὄν, ἀλλ' ὡς ὂν χαλεπὸν παραφυλάττουσιν* ungenau gesagt: es müßte eigentlich statt *ὄν* heißen *γιγνόμενον*. (Freilich sagt man wohl nur *οὐκ ἔστι* im Sinne von „es ist nicht möglich", nicht auch *οὐ γίγνεται*, und das übrigens gebräuchliche *οὐκ ἐγχωρεῖ* wäre auch nicht recht deutlich.) Warum soll nun nicht auch *ὄντως γιγνόμενον* einfach dahin verstanden werden, „daß solches tatsächlich vorkomme", also ähnlich wie sonst wohl *ὄντως ὄν*? So faßt es Stallbaum und auch Kilb.[10] — Ferner: wenn alle *τέχναι* darauf beruhen sollen, daß sie ein *μέτρον* anwenden, so ist befremdlich, daß doch in 284e die *τέχναι* ihrerseits wieder nach den zwei *μέρη* der *μετρητική* geteilt werden sollen, von denen allein die zweite mit dem *μέτριον* umgeht. Diesem Einwand wird man damit begegnen können, daß eben die Bedeutung von *τέχνη* nicht ganz unverändert festgehalten werde; zuerst sei sie enger und bezeichne nur praktisch angewandte Erkenntnisse, nachher sei sie allgemeiner. Damit verstärkt sich dann aber das erste Bedenken gegen die starke Betonung des sprachlichen Ausdrucks. — Man kann sich auch daran stoßen, daß dem ersten Teil der *τέχναι*, denen *ὁπόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μῆκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ παχύτητας πρὸς τοὐναντίον μετροῦσι*, d. h. der reinen, theoretischen Mathematik in ihren verschiedenen Zweigen, die Anwendung des „zu viel" und „zu wenig" abgesprochen wird. Jedoch das ist in der 28
Tat wohl ganz in Ordnung. Sofern man eben nicht die besonderen in der *γένεσις* sich darstellenden Verhältnisse berücksichtigt, gibt

[9] Vgl. das am Schluß über *εἶδος, μέρος, γένος* Bemerkte.

[10] J. A. Kilb, Platons Lehre von der Materie, Marburg 1887 (Dissert.).

es kein allzusehr. Jede Zahl und Größe ist in abstracto einer beliebigen anderen gleichwertig.

Daß alle Wissenschaft von sinnlichen Dingen im Politikos auf Mathematik zurückgeführt wird, hat schon Kilb in der oben angeführten Dissertation gezeigt. [Der Philebos setzt es schon als anerkannt voraus.]

Jener Satz, daß man ἔλαττον und μεῖζον nicht nur mit gegenseitiger Beziehung aufeinander ausspreche, sondern daß diese Worte einen anderen bestimmten Sinn bekommen durch Beziehung auf ein μέτριον, wird mit allem Nachdruck als wichtigster Satz des ganzen Dialogs hingestellt und in Parallele gerückt mit dem Satz des Sophistes εἶναι τὸ μὴ ὄν (284a bis 285c). Wissenschaftlich bewiesen wird er nicht; sondern die Tatsächlichkeit der verschiedenen τέχναι, das unangefochtene Urteil, daß sich in ihnen der Sachverständige von dem Laien unterscheide, die allgemeine Anerkennung des Gedankens eines Soll, eines Ideals wird anstatt wissenschaftlichen Beweises vorläufig für genügend erachtet, die Wirklichkeit des μέτρον und μέτριον darzutun, und als durchschlagender Grund für die Teilung der μετρητική in ihre zwei μέρη. Und gewiß: wenn die τέχνη als solche nicht nur eine eingebildete Kunst und Fertigkeit ist und nur nach der Einbildung der Leute der τεχνικός vom ἰδιώτης, der ἀγαθός vom κακός sich unterscheidet, so gibt es in der Tat auch ein μέτρον und μέτριον. Das Verfahren Platons erinnert hier an das Kants, dem in der Skepsis über Wissen und Wissenschaft die Tatsächlichkeit der Mathematik und Naturwissenschaft zum Halt dient und zum Ausgangspunkt für die Untersuchung darüber wird: wie ist Wissenschaft, die wirkliche, unleugbare möglich? Der Zweck aber, den Platon hier verfolgt, geht vor der Hand nicht auf die Einleitung einer wirklichen Untersuchung. Er begnügt sich im Politikos damit, daß er den Gedanken des Soll als berechtigt hinstellt. Damit ist dann zugleich behauptet, daß es feste Punkte ἐν τῇ φύσει gebe, von denen aus sich anderes bestimmt; daß wir nicht nur ein indifferentes eleatisches ἓν ξυνεχές in der Natur haben, an dem jede Teilung und Einteilung willkürlich wäre, wo jeder Punkt ebensogut als oberer, wie als mittlerer oder unterer betrachtet und behandelt werden könnte: bei welchem Verhältnis dann die Regel Platons, man müsse bei der Teilung in μέρη der natürlichen Gliederung, den εἴδη folgen, sinn- und bedeutungslos wäre. Die

ausdrückliche Vergleichung des Satzes, daß *πλέον* und *ἔλαττον* auch *πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν* seine Bedeutung habe, mit dem Satze des Sophistes *εἶναι τὸ μὴ ὄν* legt den Gedanken nahe, daß auch die Erkenntnis von der Bestimmtheit des *μέτριον* durch ein unveränderliches *μέτρον* erst allmählich, vielleicht erst hier (vgl. Kilb S. 21) dem Platon klar geworden sei. Nimmt man an, die *εἰδῶν φίλοι* im Sophistes seien Leute, die stehen geblieben sind auf einem Standpunkt, den Platon selbst früher eingenommen,[11] so liegt die Vermutung nahe, auch hier im Politikos polemisiere Platon gegen Ansichten, die er selbst einst vorgetragen. Die Behauptung, es gebe kein *μὴ ὄν*, diente der sophistischen Eristik; ebenso die Behauptung, es sei alles nur nach willkürlichem Maßstab zu messen, was „groß" heißt, könne mit gleichem Recht „klein" 29
geheißen werden. Die zweite Behauptung wurde von den Sophisten namentlich auf das sittliche Gebiet angewendet. Beide Seiten sind vereinigt in dem bekannten Satze des Protagoras, der im Theaitetos die Erklärung erhält *τὸ δοκοῦν καὶ εἶναι*: es gibt kein *μὴ ὄν*, also keine Täuschung, keinen objektiven Maßstab für das theoretische Erkennen; es gibt kein *μέτριον*, also keinen praktischen, insbesondere sittlichen Fehler oder Vorzug, keinen Maßstab fürs praktische Handeln. (Vgl. auch den Gorgias über das *νόμῳ δίκαιον*.) Um solcher Folgerungen willen hat Platon sich die Mühe genommen, die sophistischen Sätze zu widerlegen und abzuweisen. Daß er gerade den ersten aus Anlaß der Definition des Sophisten, den zweiten bei Aufsuchung der Definition des Staatsmanns vornimmt, scheint mit der Aufgabe dieser beiden Definitionen gegeben zu sein. Doch trifft das nur teilweise zu. Auch schon die Bestimmung des *σοφιστής* könnte vereitelt werden durch Leugnung des *μέτριον*, womit jede *τέχνη* für Einbildung erklärt wird. Also konnte Platon dort schon Anlaß nehmen, auch auf jenen zweiten Satz einzugehen, den er sich für den *πολιτικός* aufbewahrt hat und zwar auch erst zu vorläufiger, nicht endgültiger Behandlung. [Platon hat mit manchen Mitteln dafür gesorgt, daß die Gleichförmigkeit der beiden so eng verwandten Dialoge nicht gar zu groß werde. Manche Abweichungen scheinen schon dadurch bedingt, daß er nicht etwa den *φιλόσοφος* und den *πολιτικός* oder den *σοφιστής* und den *δημαγωγικός*, die einander paarweise auf

[11] Siehe oben S. 30 ff.

theoretischem und praktischem Gebiet genau entsprechen, definiert und darstellt. Doch hätte er ja die volle Freiheit gehabt, es so zu machen. Er hat das absichtlich verschmäht und durch das Kunstmittel einer nicht geradlinig verlaufenden Parallele zugleich den Vorteil erreicht, den Leser, der beide Seiten vergleichen will, zu größerer Aufmerksamkeit zu zwingen.]

285a *ὃ γὰρ ἐνίοτε οἰόμενοι δή τι σοφὸν φράζειν πολλοὶ τῶν κομψῶν λέγουσιν, ὡς ἄρα μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα, τοῦτ' αὐτὸ τὸ νῦν λεχθὲν ὂν τυγχάνει. μετρήσεως μὲν γὰρ δή τινα τρόπον πάνθ' ὁπόσα ἔντεχνα μετείληφε· διὰ δὲ τὸ μὴ κατ' εἴδη συνειθίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένους ταῦτά τε τοσοῦτον διαφέροντα ξυμβάλλουσιν εὐθὺς εἰς ταὐτὸν ὅμοια νομίσαντες καὶ τοὐναντίον αὖ τούτου δρῶσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες κτλ.* Wer sind die *κομψοί*, von denen hier die Rede ist? Die Erklärer sagen: die Pythagoreer. Mir ist das mehr als zweifelhaft. Sollten nicht die Anhänger des Protagoras gemeint sein, die dessen Satz *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* im Munde führen? Das glaube ich in der Tat. So habe ich in meiner Inhaltsdarstellung den ganzen Zusammenhang der Sätze folgendermaßen widergegeben: „Die Berücksichtigung jener zweiten Art der Abmessungskunst gibt dem Satze, den man von sophistisch gebildeten Leuten oft aussprechen hört, als ob darin eine ganz besondere Weisheit läge: „daß alles in der Welt sich müsse messen lassen“ (*ὡς ἄρα μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα*), erst seinen richtigen Sinn. Jene selbst denken dabei freilich nur an die erste Art der Abmessungskunst, weil sie nichts von Dialektik verstehen, deren Forderungen lauten, man dürfe über dem ins Auge fallenden Gemeinsamen, das viele Erscheinungen verbindet, etwaige wesentliche Verschiedenheiten, durch die sie zugleich getrennt sein können, nicht vernachlässigen, und umgekehrt dürfe man durch den ermüdenden Eindruck mannigfaltiger Ungleichheit, den eine beobachtete Vielheit zunächst erregen möge, sich nicht abhalten lassen, in ihren Gliedern das Verwandte aufzusuchen, um es zu begrifflicher Einheit zusammenzufassen. Unbekümmert darum nehmen sie zusammen was wesentlich (*κατ' εἴδη*) verschieden ist, und reißen auseinander was zusammengehört.“ Ich sehe meine Auffassung bestätigt durch *Φιλ.* c. 25, wo wieder auf zwei verschiedene Arten der Meßkunst und entsprechend verschiedene Arten der Arithmetik hingewiesen wird (57d *δύο ἀριθμητικαὶ καὶ δύο μετρητικαὶ καὶ ταύταις ἄλλαι συνεπόμεναι συχναί, τὴν διδυμότητα ἔχουσαι ταύτην, ὀνόματος δὲ ἑνὸς κεκοινωμέναι*) und von eristischen Gegnern

die Rede ist, die den Unterschied nicht beachten wollen. Diese *δεινοὶ περὶ λόγων ὁλκήν* sind gewiß dieselben wie unsere *κομψοί*. Um den Sinn der ganzen Philebosstelle deutlich zu machen, greife ich auch hier zu meiner Inhaltsdarstellung (S. 95f): „Die Arithmetik z. B. hat außer ihrem gewöhnlichen, praktischen Teil einen philosophischen, welcher es mit reinen Zahlen, einander durchaus gleichen Einheiten und ihrer Theorie zu tun hat. Ebenso ist von der gewöhnlichen Meßkunst die reine Geometrie verschieden, und es besteht sogar ein ganz gewaltiger Unterschied hinsichtlich der Genauigkeit und Wahrheit zwischen den rein philosophischen Abschnitten dieser Wissenschaften und den angewandten. Man muß sich darüber klar sein, um es denen entgegenhalten zu können, welche die Einheit der sprachlichen Bezeichnung gern dazu mißbrauchen, um in sophistischem Wortstreit ihre Gewandtheit zu zeigen." — *πάνθ' ὁπόσα ἔντεχνα* darf vielleicht als ziemlich gleichbedeutend mit dem vorangehenden *πάντα τὰ γιγνόμενα* angesehen werden, vgl. *Σοφ.* 245d und dazu oben S. 20 A. Der Sinn wäre dann: alles was wird und in der Welt sich entwickelt, ist nach Zwecken (teils von Menschen teils von Gott) gestaltet und für jegliches gibt es darum ein seinem Zweck entsprechendes richtiges und davon abweichende fehlerhafte Verhältnisse (während die *κομψοί*, das *μέτρον* vernachlässigend, jede Gestaltung als gleichwertig behandeln). — Ganz zutreffend ist Stallbaums Bemerkung „*κομψοί* nec hic sine irrisione aliqua . . . (v. Ruhnken ad *Tim.* p. 161)".

285d e f. Die unkörperliche Wirklichkeit wird unterschieden von der, welche sich sinnlich wahrnehmen läßt. Dinge und Zustände letzterer Art, *οἷς αἰσθηταί τινες ὁμοιότητες πεφύκασιν*, können einem, der eine Erklärung von ihnen haben will, *τῷ λόγον αἰτοῦντι*, einfach gezeigt werden (*οὐδὲν χαλεπὸν δηλοῦν . . . ῥᾳδίως ἐνδείξασθαι*) ohne alle Umständlichkeit, welche die Definition immer macht (*μὴ μετὰ πραγμάτων, ἀλλὰ χωρὶς λόγου* „nicht mit U., sondern ohne D."); und zwar, weil sie haben ein *εἴδωλον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἰργασμένον ἐναργῶς, οὗ δειχθέντος τὴν τοῦ πυνθανομένου ψυχὴν ὁ βουλόμενος ἱκανῶς πληρώσει, πρὸς τῶν αἰσθήσεών τινα προσαρμόττων* (nämlich *αὐτό*, das *εἴδωλον*). Dagegen die *ἀσώματα*, welche mit jenen verglichen *μέγιστα καὶ τιμιώτατα* sind, können *λόγῳ μόνον σαφῶς* (= *ἐναργῶς*) *δείκνυσθαι*. Mit *αἰσθηταὶ ὁμοιότητες* wird dasselbe ausgedrückt sein wie mit *εἴδωλον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἰργασμένον ἐναργῶς*. *εἴδωλον* ist Abbild, Nachbildung von irgend etwas; demnach dürfen wir die *αἰσθητὴ ὁμοιότης* als

sinnlich darstellende Widergabe auffassen. Halten wir uns zur Verdeutlichung an eines der Beispiele, die Platon selbst gelegentlich benützt: *Θεαίτητος κάθηται.* Will ich erklären, was damit gesagt ist, so setze ich mich selbst. Damit stelle ich eine *αἰσθητὴ ὁμοιότης* her, ein *εἴδωλον*, das deutlich ist und das ich der *αἴσθησις* des dasitzenden Theaitetos, die mir vorliegt oder früher vorlag, angepaßt habe. Dagegen zur Erklärung eines Satzes *Σωκράτης δίκαιός ἐστι* steht mir kein solches Mittel sinnlicher Veranschaulichung zu Gebote. Ebenso kann ich den *ὑφάντης* in seiner Tätig-
30 keit sinnlich *ἐναργῶς* zeigen, nicht aber den *πολιτικός*, dessen Wirksamkeit nicht in Äußerlichkeiten sich erschöpft. Denn wie sollte ich, *πρός τινα τῶν αἰσθήσεων προσαρμόττων*, nachweisen, daß Sokrates die Menschen besser mache und daß er ihnen die *ὀρθὴ δόξα* über das *δίκαιον* beibringe? [Es ist beachtenswert, daß der hier auftauchende Gegensatz zwischen sinnlich anschaulichen Dingen oder Verhältnissen und den *ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα* ein ganz anderer ist als der des Seins- oder Realitätsbegriffs in den sich widerstreitenden Definitionen der Materialisten und „Ideenfreunde" des Sophistes (siehe oben S. 27) und daß insbesondere bei diesen *ἀσώματα* nicht an die sogenannten platonischen Ideen zu denken ist, die man im ganzen Dialoge vergeblich suchen würde.]

[286bff. rechtfertigt sich Platon wegen des verschlungenen Gangs und der Umständlichkeit seiner Darlegungen. Die *ἐν κύκλῳ περίοδοι* sind in der Tat bezeichnend für sein Verfahren bei Untersuchung einer Frage, und *λόγων μῆκη* kann man außer dem Politikos namentlich schon dem Sophistes vorwerfen. Es ist kaum zu bezweifeln, daß Vorwürfe solchen Sinnes von gewichtiger Seite wirklich erhoben worden waren und Anlaß zu der hier vorliegenden Rechtfertigung gegeben haben. Wer diese vergleicht mit dem, was *Φιλ.* 36d über das richtige Maß einer Darlegung gesagt ist, wird wohl mit mir für wahrscheinlich halten, daß die zwei kurzen Sätze dort das hier viel ausführlicher Gegebene voraussetzen.]

[Zu 298eff. möchte ich bemerken, daß die Kritik der athenischen Zustände zwar mit rücksichtloser Schärfe, aber ohne Bitterkeit geübt wird. Der Ton bleibt ruhig, auch wo auf das Schicksal des Sokrates angespielt wird, ruhiger als im Theaitetos.]

309c *ἀληθῆ λόγον μετὰ βεβαιώσεως* vgl. *Μεν.* 97e f., wonach die rasch davonlaufenden *δόξαι ἀληθεῖς* zu binden sind *αἰτίας λογισμῷ*,

und *Θεαιτ.* 201 c ff., wo die Gleichsetzung der *ἐπιστήμη* mit der *μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα* geprüft wird.

Den Schluß möge der Nachweis der Stellen des Dialogs bilden, in welchem die Worte vorkommen, denen man die Bedeutung der von Aristoteles als eine übersinnliche, für sich existierende Realität, ein *χωριστόν*, geschilderten „platonischen Idee" beizulegen pflegt, *ἰδέα* und *εἶδος*:

258 c *τὴν πολιτικὴν ἁτραπὸν . . δεῖ . . ἀφελόντας ἀπὸ τῶν ἄλλων ἰδέαν αὐτῇ μίαν ἐπισφραγίσασθαι καὶ ταῖς ἄλλαις ἑκτροπαῖς ἓν ἄλλο εἶδος ἐπισημηναμένους πάσας τὰς ἐπιστήμας ὡς οὔσας δύο εἴδη διανοηθῆναι,* — e *μιᾶς ἐπιστήμης τῆς ὅλης εἴδη δύο,* 262 a b *μὴ σμικρὸν μόριον ἓν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἴδους χωρίς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω . . . διὰ μέσων ἀσφαλέστερον ἰέναι τέμνοντας καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἄν τις προστυγχάνοι,* — d *τὸν ἀριθμὸν κατ' εἴδη δύο διαιρεῖν μυριάδα ἀποτεμνόμενος ἀπὸ πάντων. ὡς ἓν εἶδος ἀποχωρίζων καὶ τῷ λοιπῷ θέμενος ἓν ὄνομα διὰ τὴν κλῆσιν αὖ καὶ τοῦτ' ἀξιοῖ γένος ἕτερον ἓν γίγνεσθαι. κάλλιον δὲ καὶ μᾶλλον κατ' εἴδη καὶ δίχα διαιροῖτ' ἄν, εἰ . . τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος τέμνοι . . ἄρρενι καὶ θήλει,* 263 b *μή ποτε δόξῃς ἐναργῶς διωρισμένον ἀκηκοέναι . ., εἶδός τε καὶ μέρος ἕτερον ἀλλήλων εἶναι . ., ὡς εἶδος μὲν ὅταν ᾖ του, καὶ μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματος, ὅτουπερ ἂν εἶδος λέγηται· μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη,* 267 b *ζωοτροφικὴ οὐ τὸ σμικρότατον τῶν γενῶν ἀπεσχίζετο· καὶ ζωοτροφικῆς εἶδος ἀγελαιοτροφικόν . . ταύτης δ' αὖ τὸ μέρος . . γενέσεως ἀμίκτου νομευτικήν . . τὸ δ' ἀπὸ τούτου τμῆμα . . μέρος ἀνθρωπονομικόν,* 278 e *ἐπὶ τὸ τοῦ βασιλέως μέγιστον ὂν ταὐτὸν εἶδος ἀπ' ἐλαττόνων φέροντές ποθεν,* 285 a b *διὰ τὸ μὴ κατ' εἴδη συνειθίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένους ταῦτά τε τοσοῦτον διαφέροντα ξυμβάλλουσιν εὐθὺς εἰς ταὐτὸν ὅμοια νομίσαντες καὶ τοὐναντίον αὖ τούτου δρῶσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες, δέον, ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἴσθηται κοινωνίαν, μὴ προαφίστασθαι, πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας, ὁπόσαιπερ ἐν εἴδεσι κεῖνται, τὰς δὲ αὖ παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσι, μὴ δυνατὸν εἶναι δυσωπούμενον παύεσθαι, πρὶν ἂν ξύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἕρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται,* 286 d *κατ' εἴδη δυνατὸν εἶναι διαιρεῖν,* 287 e *παντοδαπὸν εἶδος ἐργασθὲν ἀγγεῖον . . καὶ μάλα γε συχνὸν εἶδος,* 288 a *τρίτον ἕτερον εἶδος κτημάτων πάμπολυ . . θᾶκος,* — d *παντοδαπὸν εἶδος πολλῶν ἑτέρων τεχνῶν ἔκγονον,* — e *δημιουργεῖν σύνθετα ἐκ μὴ συντιθεμένων εἴδη γενῶν,* 289 b *τὸ πρωτογενὲς εἶδος . . . παραλείπομεν δὲ εἴ τι μὴ μέγα λέληθεν . ., οἷον ἡ τοῦ*

νομίσματος ἰδέα καὶ σφραγίδων καὶ παντὸς χαρακτῆρος. γένος τε γὰρ ἐν αὑτοῖς ταῦτα οὐδὲν ἔχει μέγα ξύννομον, ἀλλὰ τὰ μὲν εἰς κόσμον, τὰ δὲ εἰς ὄργανα . . ἑλκόμενα συμφωνήσει, 291 b *ταχὺ μεταλλάττουσι τάς τε ἰδέας καὶ τὴν δύναμιν πρὸς ἀλλήλους*, — e *δύο εἴδη (μοναρχίας)*, 304 e *τὸ ῥητορικόν, ὡς ἕτερον εἶδος ὄν*, 306 a *ἀρετῆς μέρος ἀρετῆς εἶδει διάφορον εἶναί τινα τρόπον*, (— b *ἀνδρείαν μέρος ἓν ἀρετῆς εἶναι . . καὶ σωφροσύνην γε ἀνδρείας μὲν ἕτερον, ἓν δ' οὖν καὶ τοῦτο μόριον ἧς κἀκεῖνο*, — c *τά γε τῆς ἀρετῆς μόρια*) — c *ὅσα καλὰ λέγομεν εἰς δύο . . τίθεμεν ἐναντία ἀλλήλων εἴδη*, — e *τῆς ἠρεμαίας γενέσεως εἶδος*, 307 c *τὴν σώφρονα φύσιν καὶ τὴν ἀνδρείαν*
31 *τὴν τῶν ἐναντίων οἷον πολεμίας διαλαχούσας στάσιν ἰδέας, οὔτ' ἀλλήλαις μιγνυμένας ἐφευρίσκομεν . . ἔτι τε τοὺς ἐν ταῖς ψυχαῖς αὐτὰς ἴσχοντας διαφερομένους ἀλλήλοις*, — d *αὕτη ἡ διαφορὰ τούτων τῶν εἰδῶν*, 308 b *ἀμφότερα ταῦτα τὰ γένη* (auch 310 d und — e steht *ἀμφότερα τὰ γένη* in demselben Sinne) *πολλὴν πρὸς ἄλληλα . . ἴσχειν ἔχθραν καὶ στάσιν*, — c *ἐξ ὁμοίων καὶ ἀνομοίων ὄντων . . μίαν τινὰ δύναμιν καὶ ἰδέαν δημιουργεῖ*. Man überzeugt sich leicht, daß in der Tat die beiden Worte *ἰδέα* und *εἶδος* (von denen das letztere hier viel häufiger gebraucht wird) wesentlich gleicher Bedeutung sind. Die Stellen 258 c, 262 a b, 307 c d lassen darüber keinen Zweifel. Daneben bemerkt man freilich in 289 b und 291 b einen Gebrauch von *ἰδέα*, in welchem dieses Wort die äußere Erscheinung bezeichnet und geradezu durch *σχῆμα* ersetzt werden könnte. An der ersten dieser zwei Stellen bildet die *ἰδέα* einen gewissen Gegensatz zum *γένος*, das Wort *γένος* aber ist dort so ziemlich in die Bedeutung von *εἶδος* eingetreten, so daß man also sagen kann, *ἰδέα* sei hier als äußere Erscheinung dem innerlichen Wesen des *εἶδος* und damit einer eigenen innerlichen Bedeutung von *ἰδέα* selbst entgegengesetzt.[12] An der zweiten Stelle, 291 b, ist *ἰδέα* mit *δύναμις* verbunden. Da uns in 308 c dieselbe Wortverbindung begegnet, werden wir auch dort noch *ἰδέα* in äußerlichem Sinne zu nehmen haben. Achten wir weiter auf *γένος*, das uns 289 b als ziemlich gleichbedeutend mit *εἶδος* erscheinen wollte. Wir finden, daß es in der Tat nicht selten an Stelle von *εἶδος* steht. 263 d, 267 b, 288 e könnten wir immer anstatt

[12] Um durch Zusammenziehen zweier Stellen den Gegensatz der beiden Bedeutungen von *ἰδέα* recht handgreiflich zu machen: nach 289 b, 262 b kann ich sagen, ein *μέρος* wäre auch mit Aussonderung der *ἰδέα νομίσματος καὶ σφραγίδων* gebildet, aber man würde mit solchem *τμῆμα* nicht *ἰδέαις προστυγχάνειν* und bildete also kein natürliches *γένος*, kein *εἶδος*.

γένος, γενῶν: εἶδος, εἰδῶν einsetzen; 308b (und 310d und — e) sind ἀμφότερα τὰ γένη genau dasselbe, wovon der eine Teil 306e durch εἶδος τῆς ἠρεμαίας γενέσεως bezeichnet war und wovon 307c gesagt ist τὴν σώφρονα φύσιν καὶ τὴν ἀνδρείαν, οἷον πολεμίας . . ἰδέας, . . ἐφευρίσκομεν. Vollends klar ist, daß 285b in dem Ausdruck γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβαλέσθαι das Wort γένος gleicher Bedeutung mit εἶδος ist. Sogar für τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος in 263d dürfte man τὸ τῶν ἀνθρώπων εἶδος einsetzen: dies sehen wir aus dem Gebrauch von εἶδος in 287e (dem εἶδος, das die ἀγγεῖα befaßt, entspricht in 287d das γένος, das die ὄργανα ausmachen), 288a und d. Bestimmt unterschieden wird εἶδος von μέρος: μέρος ist jeder Teil, wie er durch eine beliebige Einteilung abgesondert wird; εἶδος ist eine durch Besonderheit des Wesens gebildete Art oder ein nach Maßgabe solcher wesentlichen Besonderheit abgegliederter Teil. Nachdem aber auf den Unterschied in 262aff. aufmerksam gemacht und als Forderung für jede Einteilung ausgesprochen ist τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω, d. h. die Einteilung solle der natürlichen Gliederung folgen (μέλη heißen die natürlichen Glieder mit bildlicher Bezeichnung 287c; der Ausdruck ließe sich auch da anwenden, wo die Einteilung dichotomisch fortschreitet, sofern eben die Dichotomie in der Natur der Verhältnisse begründet ist), wird gelegentlich das allgemeinere, weniger bestimmte Wort μέρος doch auch im Sinne des bestimmteren 32
εἶδος gebraucht; so 287b und, besonders augenfällig, 306a.[13] Für μέρος findet sich dann auch μόριον und τμῆμα.

Aus diesen Betrachtungen geht hervor, daß es, um die Bedeutung der „Idee" festzustellen, nicht genügt, die Stellen zusammenzulesen, in denen εἶδος und ἰδέα vorkommt. Mindestens muß man alle die dazu nehmen, welche γένος enthalten. Und es wird ratsam sein, außerdem noch auf diejenigen zu achten, welche μέρος, μόριον, τμῆμα, φύσις und δύναμις enthalten. Die meisten der letzteren freilich und manche Stellen mit γένος wird man dann als belanglos wieder ausscheiden können. Für den Politikos will ich die betreffenden Stellen noch durch Bezeichnung

[13] Müller freilich versichert A. 49 zu seiner Übers. S. 721 „unter εἶδος haben wir uns den allgemeinen, alle Tugenden umfassenden Begriff, unter μέρος einzelne Gattungen dieses Begriffes zu denken" und auch Steinhart A. 60 S. 713 will in dem wechselnden Ausdruck eine Feinheit des Gedankens finden. Gemeint aber ist nichts anderes, als die σωφροσύνη und ἀνδρεία seien einander in gewissem Sinne entgegengesetzt. Wegen des Ausdrucks vgl. *Νομ.* 632e und 633a.

der Seiten notieren. Außer den schon im Verzeichnis von *εἶδος, ἰδέα* abgedruckten Stellen kommt *γένος* noch vor: 260 b, d (zweimal; dem *γένος τῶν κηρύκων* entspricht nachher ein *κηρυκικὸν φῦλον*)[14], — e (zweimal), 262 d (dreimal), — e (dreimal), 263 a (in scharfem Gegensatz zu *μέρος*, ebenso wie schon an einer Stelle von 262 e), — c (zweimal), — d, — e (zweimal), 265 e, 266 a (zweimal), — b (zweimal), — c (zweimal), — e, 267 e, 270 c, 271 a, — d, — e, 272 e, 279 a, 285 b, 287 d, 289 a, 290 c, — e (zweimal), 291 a, 303 d, 305 e, 306 e, 309 a, — c, 310 c, — d; *μέρος, μόριον, τμῆμα*:[15] 260 b, 261 b, 265 a (zweimal, abgesehen von *ἐν μέρει*, was ich, gleich Ähnlichem, auch im folgenden weglasse), — c (dreimal), 267 a (zweimal), 268 d, 271 d, 274 a, 277 b, 278 e, 279 b (zweimal), 280 a, — d (zweimal), 281 b, 282 a (zweimal), — b (zweimal), — c, — d, 283 a (zweimal), — d, 284 e (zweimal), 286 d, 288 e, 290 c, — d, 299 d (zweimal), 302 e, 306 b (zweimal), 308 b, 309 c, 310 a, — c, 311 a; *φύσις* (abgesehen von dem adverbialen *φύσει*): 257 d, 262 c, 264 a, 265 e, 266 b, — d, 269 d, 270 c, — e, 271 a, — b, 272 c, 273 b, 274 b, 275 c, 278 b, — d, — e, 283 d, — e, 284 a, 306 e, 307 c, 309 a (zweimal), — e (zweimal), 310 a, — d (zweimal); *δύναμις* (abgesehen von Ausdrücken wie *κατὰ δύναμιν*): 261 d (266 b), 272 b, — c, 280 d, 281 b, 287 e, 289 a, 304 d (zweimal), 305 b (zweimal), — e, 308 e (310 b). Auch *σχῆμα*[16] verdient unter demselben Gesichtspunkt Beachtung, s. 291 d *τρίτον σχῆμα πολιτείας . . δημοκρατία* vgl. *Νομ.* 681 d, 714 b.

Wer alle Stellen zusammennimmt, wird aus ihnen schwerlich die herkömmliche, durch Aristoteles eingeführte Auffassung der platonischen Idee gewinnen können.

---

[14] 290 b haben wir ein *κηρυκικὸν ἔθνος, φῦλον* aber kommt auch 264 e = *εἶδος, γένος* (*μέρος*) vor: *τὸ ξηροτροφικὸν φῦλον.*

[15] [Nicht eigentlich hierher gehört 258 b *τὰς ἐπιστήμας διαληπτέον . . οὐ . . κατὰ ταὐτόν γε . . τμῆμα.*]

[16] [Der Wortlaut der wichtigeren Belege für *φύσις* und der für *σχῆμα* wird zu Beginn des sechsten Aufsatzes nachgetragen.]

III. Bemerkungen zum Philebos.

Vorausgeschickt sei eine Übersicht über die Gliederung des Dialogs.[1] Philol. LXII 489

I. 1. Was ist das *ἀγαθόν*?
Ist es *ἡδονή* oder *φρόνησις*?

2. Behufs Untersuchung dieser Frage wird aufgefordert zur Prüfung der *ἡδονή* durch Betrachtung ihrer einzelnen Arten.

3. Logisches Bedenken hiegegen, betreffend das Verhältnis der Einheit zur Vielheit,
   a) näher bestimmt durch Einschränkung auf die gegenseitigen Beziehungen zwischen Begriffen sowie zwischen ihnen und den Sinnendingen;
   b) gehoben durch Hinweis auf die in jeder Aussage (jedem Urteil) tatsächlich vollzogene Unterscheidung und Beziehungssetzung;
   c) Verdeutlichung durch zwei Beispiele.

4. Erneuerte Aufforderung zur Einteilung der *ἡδονή* in ihre Arten.

5. Ausweichende Wendung mit Beantwortung der Ziffer 1 zweite Zeile gestellten Frage unter Beachtung anerkannter Merkmale des *ἀγαθόν*: weder *ἡδονή* noch *φρόνησις* kann mit jenem sich decken.

II. Neue Frage: ob *ἡδονή* oder *φρόνησις* näher mit dem *ἀγαθόν* verwandt?

6. Logische Vorerörterung durch Unterscheidung von vier Klassen des Wirklichen:
   a) *ἄπειρον*,
   b) *πέρας*
   c) *μικτόν* oder *κοινόν*,
   d) *αἰτία*.

7. Einreihung der *ἡδονή* in die Klasse des *ἄπειρον* und der *φρόνησις* in die Klasse der *αἰτία*.
   (8—12) Genauere Untersuchung der *ἡδονή*:

8. Entstehung der sinnlichen Lust bedingt durch körperliches Unlustgefühl (vgl. 9 c Nachtrag); das in Erwartung der Wiedererneuerung solcher Lust bestehende Gefühl; der Zustand der Gefühllosigkeit (vgl. 9 c). Schärfere Analyse des vorher bezeichneten Zustands der Erwartung und seiner psychischen Grundlagen: *μνήμη* und *αἴσθησις*. — *ἀνάμνησις*. — *ἐπιθυμία*. — Mögliche Mischung von Lust- und Unlustgefühlen in jenem Zustand.

9. Versuch der Unterscheidung wahrer und falscher Lust: die falsche könnte wohl wirklich sein, müßte dann aber entweder
   a) ein falsches theoretisches Urteil zu ihrer Voraussetzung haben (— das 490
   zunächst durch verschränkte Beziehungen im Zusammenwirken von *μνήμη* und *αἴσθησις* entstehende falsche Urteil gewinnt durch Phantasie-

[1] Diese Übersicht ist entnommen aus meinem Buch: Platons Dialoge, Inhaltsdarstellungen, Stuttgart, W. Kohlhammer 1903, S. 168—170 [im übrigen ist das eben dort S. 68—97 Gegebene zu vergleichen].

tätigkeit Ausdehnung auf die Erwartungen der Zukunft und wird namentlich hiedurch eine Quelle falscher Lust, auf die alle als schlecht oder schimpflich zu bezeichnende zurückzuführen ist —) oder

b) mit kontrastierenden Gefühlen verglichen hinsichtlich ihrer Gradabschätzung durch den Einfluß der Zeit verwirrt sein;

c) ferner könnte man den Zustand der Schmerzlosigkeit, den manche als Lust ausgeben, als falsche Lust bezeichnen.

(Nachtrag zu der oben, Ziffer 8, gegebenen Erklärung von der Entstehung der Lust.)

10. Die aus Lust und Schmerz gemischten Gefühle
a) rein sinnlicher Art (Beispiel: *ψώρα*),
b) sinnlich-geistiger Art,
c) rein geistiger Art (Beispiel: das Komische und die Regung des *φθόνος* als Grundlage davon).

11. Die reinen, ungemischten Lustgefühle: Eben sie sind zugleich die wahren und fallen nicht wirklich in die Klasse des *ἄπειρον* (Zurückbeziehung auf Ziffer 7 und 9).

12. Ergänzende Bemerkungen über die *ἡδονή* im allgemeinen:
a) Auch in der von anderen Philosophen gegebenen Erklärung der Lust als *γένεσις* liegt die Erkenntnis ihrer Verschiedenheit von dem *ἀγαθόν*,
b) Widersinnigkeiten, die aus der Gleichsetzung von Lust und Gut folgen.

13. Genauere Untersuchung der *φρόνησις*:
Zwei Hauptarten der *ἐπιστῆμαι*. — Reine (philosophische) und angewandte Mathematik — Dialektik — Naturwissenschaft.

14. Rückblick und nochmalige Betonung der II. zu Beginn aufgeworfenen Streitfrage.

III. 15. Anbahnung der Entscheidung durch Herstellung der Mischung, die den Zustand voller Befriedigung im menschlichen Leben ausmacht.

16. Die drei konstituierenden Merkmale des *ἀγαθόν* (vgl. I, 1 erste Zeile).
Stufenfolge der Güter.
Endurteil: die *φρόνησις* hat den Vortritt vor der *ἡδονή* (vgl. II. zu Beginn).

[Die ersten Worte des Dialogs nehmen Bezug auf eine unmittelbar vorhergehende Disputation zwischen Sokrates und Philebos, deren Ergebnis zusammengefaßt wird, ganz ähnlich wie der Anfang des Timaios Bezug nimmt auf einen Tags zuvor gehaltenen Vortrag des Sokrates, dessen Hauptinhalt rekapituliert wird. Aber während im Timaios diese Anknüpfung Dinge in Erinnerung bringt, die mit der beabsichtigten neuen Untersuchung nur in sehr vermittelter Weise zusammenhängen, wird uns hier mit der Zusammenfassung des vorher Erörterten die Streitfrage des Dialogs selbst gegeben. In dieser Hinsicht besitzt der Philebos die größte Ähnlichkeit mit dem Kratylos und Menon, wo wir ebenfalls unter der Voraussetzung vorher schon geführter Erörterungen unvermittelt in medias res eintreten. Außerdem wird nur noch im Sophistes und Politikos ohne Umschweife gleich

nach den ersten Sätzen das Thema für die Untersuchung aufgestellt.]

[12b *αὐτῆς δὴ τῆς θεοῦ, ἣν ὅδε Ἀφροδίτην μὲν λέγεσθαί φησι, τὸ δ' ἀληθέστατον αὐτῆς ὄνομα Ἡδονὴν εἶναι* vgl. Empedokles bei Diels Vorsokr. fg. 17, 24 *Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην.*]

[12de *πῶς γὰρ ἡδονή γε ἡδονῇ μὴ οὐχ ὁμοιότατον ἂν εἴη, τοῦτο αὐτὸ ἑαυτῷ, πάντων χρημάτων; Καὶ γὰρ χρῶμα . . . χρώματι κατά γε αὐτὸ τοῦτ' οὐδὲν διοίσει τὸ χρῶμα εἶναι πᾶν, τό γε μὴν μέλαν τῷ λευκῷ πάντες γιγνώσκομεν ὡς πρὸς τῷ διάφορον εἶναι καὶ ἐναντιώτατον ὂν τυγχάνει κτλ.* Im Protagoras hat Sokrates den Sophisten gefragt *μὴ καὶ σύ, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἡδέα ἄττα καλεῖς κακὰ καὶ ἀνιαρὰ ἀγαθά;* und für sich die Erklärung abgegeben, *καθ' ὃ ἡδέα ἐστὶν . . . κατὰ τοῦτο . . . ἀγαθὰ . . . καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως . . ., καθ' ὅσον ἀνιαρά, κακά.* Die Philebosstelle sieht aus wie eine Berichtigung des Protagoras. Ich kann Zeller (IIa⁴ 607 A.) zugestehen, daß Platon dort nur den *πολλοί* zeige, wie sie nicht von einem Handeln wider besseres Wissen reden dürften, wenn sie doch zugleich einräumten, daß es uns bei unserem Handeln um *ἡδονή* zu tun sei, und daß er keine Veranlassung habe, dabei noch zur Sprache zu bringen, wodurch sich sein Begriff der *ἡδονή*, die Lebenszweck sein darf, von dem ihrigen unterscheide. Immerhin konnte man jene Sätze im Protagoras leicht mißverstehen und, wie heute Th. Ziegler (G. d. Ethik I 284, 19), „ethischen Sensualismus" darin wittern. Der Fall liegt also ähnlich wie bei der Kritik der *εἰδῶν φίλοι* im Sophistes (siehe oben S. 31 f.): entweder berichtigt Platon sich selbst oder, wahrscheinlicher, er berichtigt ein bloßes Mißverständnis seiner früheren Ausführungen.]

[14cff. *ἓν . . . τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν, καὶ ῥᾴδιον ἀμφισβητῆσαι τῷ τούτων ὁποτερονοῦν τιθεμένῳ. Ἆρ' οὖν λέγεις, ὅταν τις ἐμὲ φῇ Πρώταρχον ἕνα γεγονότα φύσει πολλοὺς εἶναι πάλιν τοὺς ἐμὲ καὶ ἐναντίους ἀλλήλοις, μέγαν καὶ σμικρὸν τιθεμένους καὶ βαρὺν καὶ κοῦφον τὸν αὐτὸν καὶ ἄλλα μυρία; Σὺ μέν, ὦ Πρώταρχε, εἴρηκας τὰ δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν περὶ τὸ ἓν καὶ πολλά, συγκεχωρημένα δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν ὑπὸ πάντων ἤδη μὴ δεῖν τῶν τοιούτων ἅπτεσθαι, παιδαριώδη καὶ ῥᾴδια καὶ σφόδρα τοῖς λόγοις ἐμπόδια ὑπολαμβανόντων γίγνεσθαι, ἐπεὶ μηδὲ τὰ τοιάδε, ὅταν τις ἑκάστου τὰ μέλη τε καὶ ἄλλα μέρη διελὼν τῷ λόγῳ πάντα ταῦτα τὸ ἓν ἐκεῖνο εἶναι διομολογησάμενος ἐλέγχῃ καταγελῶν, ὅτι τέρατα διηνάγκασται φάναι, τό τε ἓν ὡς πολλά ἐστι καὶ ἄπειρα καὶ τὰ πολλὰ ὡς ἓν*

μόνον. Σὺ δὲ δὴ ποῖα, ὦ Σώκρατες, ἕτερα λέγεις, ἃ μήπω συγκεχωρημένα δεδήμευται περὶ τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον; Ὁπόταν, ὦ παῖ, τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται κτλ.

Dazu bemerkt Stallbaum: rem attingit philosophus etiam *Παρμεν.* 129a b c, ubi inter alia haec leguntur: *εἰ δ' ἐμέ τις ἓν ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλά, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφαίνειν, ὡς ἕτερα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιά μού ἐστιν, ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερά, καὶ ἕτερα μὲν τὰ πρόσθεν, ἕτερα δὲ τὰ ὄπισθεν, καὶ ἄνω καὶ κάτω ὡσαύτως. πλήθους γάρ, οἶμαι, μετέχω. ὅταν δὲ ἕν, ἐρεῖ ὡς ἑπτὰ ἡμῶν ὄντων εἷς ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος, μετέχων καὶ τοῦ ἑνός· ὥστε ἀληθῆ ἀποφαίνει ἀμφότερα. ἐὰν οὖν τις τοιαῦτα ἐπιχειρῇ πολλὰ καὶ ἓν ταὐτὰ ἀποφαίνειν, λίθους καὶ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα, φήσομεν αὐτὸν πολλὰ καὶ ἓν ἀποδεικνύναι, οὐ τὸ ἓν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἕν, οὐδέ τι θαυμαστὸν λέγειν, ἀλλ' ἅπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν.* Easdem argutias explodit etiam *Σοφ.* 251a sqq.

Zeller hat schon in seinen Platonischen Studien S. 194 (vgl. Phil. d. Gr. IIa[4] 463) die Überzeugung ausgesprochen, daß der Parmenides in unserer Philebosstelle (und 15b dort) so gut wie ausdrücklich zitiert werde. Ich bin mit ihm einverstanden, daß die Umkehrung des Verhältnisses, die Ribbeck versucht hat, mißlungen ist. Der Parmenides geht also dem Philebos zeitlich voraus. Die sorgfältige Inhaltsvergleichung stimmt mit den Aufstellungen der Sprachstatistiker. Daß auch der Phaidon dem Philebos vorausgehe, scheint mir schon daraus sich zu ergeben, daß zu den *δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν*, die als *παιδαριώδη* befunden werden, Betrachtungen über die Relativität der Größe einer Person gerechnet werden, die dem platonischen Sokrates im Phaidon (100cf., 102bff.) noch sehr ernstlich zu schaffen machen. Ja die Worte hier sollen den Leser vielleicht zu einem berichtigenden Rückblick auf den Phaidon veranlassen. Die Urteile, die dort über Größe und Kleinheit ausgesprochen wurden, sind *κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν* der beurteilten Objekte gefällt, die Besonderheit jener anderen Art der *μετρητική*, die *τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν* zum Maßstab nimmt (*Πολιτ.* 283d, siehe oben S. 82ff.) scheint damals von Platon noch nicht entdeckt gewesen zu sein.

Es wird gut sein, die drei Stellen, die als eine Berichtigung früher gegebener Entwicklungen verstanden werden können, *Σοφ.* 248aff., *Φιλ.* 12de und 14cff. miteinander in Erwägung zu ziehen. Unter anderem bestätigt sich dabei die sonst

hinlänglich begründete Annahme, daß der Philebos dem Sophistes und Politikos sehr nahe stehe. Und wenn man vielleicht die scheinbaren Widersprüche der späteren und früheren Behandlung einer Frage alle ausgleichend aufheben kann, wie das Zeller bezüglich der Auffassung der *ἡδονή* unternommen hat, so bleibt doch ein bedeutsamer Unterschied in der Darlegung: in den späteren Dialogen ist es Platon mehr um lehrhafte Aufklärung zu tun, während er sich früher oft mit Anregungen begnügte, festhaltend an der von ihm geschilderten ironischen Art des Sokrates, der von Menon der *ῥάφη* verglichen wird oder dem Daidalos ähnelt, dessen kunstvolle Werke, wenn man sie nicht festbindet, dem Besitzer davonlaufen.]

Sehen wir uns den Gang der Untersuchung schärfer an. Die vorausgeschickte Hauptfrage geht auf den Gehalt des *ἀγαθόν*. Sie erhält sofort eine engere Fassung, indem der Versuch gemacht wird, das Gesuchte entweder mit der *ἡδονή* oder mit der *φρόνησις* gleichzusetzen. Damit ist jenes offenbar sofort im Sinne des für den Menschen wertvollsten Besitzes genommen, also als *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*. Diese Einschränkung wird aber gegen den Schluß hin wieder aufgegeben. Die drei Merkmale Schönheit, Ebenmäßigkeit und Wahrheit (65a) sind konstituierend für das *ἀγαθόν* überhaupt. Ganz eigentümlich ist die Art, wie sie gewonnen werden. Schon vor ihrer Entdeckung ist der Zustand der *εὐδαιμονία* konstruiert durch Mischung von 491
Wissenschaften und Lustempfindungen. Die Mischung ist nicht planlos erfolgt, sondern unter dem maßgebenden Gesichtspunkt des größtmöglichen Nutzens, der dadurch zu erzielen wäre. Die Frage aber, was es nun sei, das die hergestellte Mischung zu einer guten mache, wird 64d so ganz ohne Bedenken mit der allgemein gehaltenen Erklärung beantwortet, jede Mischung könne nur gut sein durch Maß und Ebenmäßigkeit, daß man sieht, dies ist nicht etwa erst an dem Anblick des erzielten Zustandes der *εὐδαιμονία* augenfällig geworden, sondern von Anfang an dient dieser Satz dem, der ihn jetzt ausspricht, als selbstverständliche Voraussetzung. In dieser Voraussetzung aber liegen ja zwei der wichtigsten Merkmale des *ἀγαθόν* befaßt. So gut wie hier am Schluß hätten sie auch gleich anfangs angegeben werden können, sobald die Frage aufgeworfen war, worin denn das *ἀγαθόν* bestehe und ob es etwa der *ἡδονή* oder *φρόνησις* gleich sei. Auch das dritte Grundmerkmal, das ihm

beigelegt wird, die *ἀλήθεια*, wird ohne große Umstände gefunden. Und so wäre die ganze Erörterung in aller Kürze abzumachen gewesen, wenn es dem Verfasser wirklich nur darum zu tun war, eine Definition des *ἀγαθόν* aufzustellen. Auch die Anwendung des damit gegebenen allgemeinen Begriffs auf die menschlichen Verhältnisse hätte nur wenige Seiten beansprucht. Daß *ἡδονή* allein nicht genüge und ebensowenig *φρόνησις* allein, daß vielmehr die *εὐδαιμονία* des Menschen, welche eben durch den Besitz des gesuchten höchsten Gutes hergestellt wird, nur in einem aus Lust und Vernunfttätigkeit gemischten Zustand, dem *μικτὸς βίος*, bestehen könne, ergibt sich ja schon bei kurzer Besinnung. Sofort konnte nun die Mischung vorgenommen werden, unter Zurückhaltung alles Maßlosen. Sie mußte dann eben so ausfallen, wie sie ausgefallen ist.

Bei solcher Anlage wäre der ganze Gedankengang übersichtlich und leicht verständlich. Dabei würden sich dann freilich wohl auch einige Einwände aufdrängen, die bei dem verwickelteren Gang der Untersuchung nicht zu Wort gekommen sind. So möchte man fragen, ob denn wirklich Maß und Verhältnismäßigkeit, welche gewiß die Bedingungen der Schönheit sind, auch in der Tat für die *εὐδαιμονία* wesentlich und unerläßlich seien, für
492 das eigentliche Ziel aller Wünsche, das als ein Äußerstes und Höchstes eben alles Maß zu übersteigen scheint. Diese Frage berührt sich allerdings nahe mit dem, was Philebos meint, wenn er die *ἡδονή* ohne weiteres in die Klasse des *ἄπειρον* einordnet (27 e). Aber die Belehrung, die ihm darauf (45 a ff.) zuteil wird in der Untersuchung über die maßlos heftigen Erregungen der Lust, ist keineswegs nach allen Seiten befriedigend und so bleibt es befremdlich, daß sein Stellvertreter Protarchos schließlich ohne Widerspruch oder Forderung weiterer Beweise die Erklärung hinnimmt, Maß und Symmetrie seien konstituierende Merkmale des *ἀγαθόν*; noch mehr wohl, daß er bei der Mischung zuerst alle Arten der *ἐπιστήμη* vereinigen läßt, um dann erst zu sehen, welche Formen der *ἡδονή* sich mit ihnen noch vertragen, anstatt zuerst darnach zu fragen, welche *ἡδονή* in sich die höchste Befriedigung enthalte und dann weiter zu suchen, was mit ihr, die jedenfalls da sein müßte, noch vereinbar sei. Man dürfte auch erwarten, daß der mehrdeutige Sinn des Wortes *ἀγαθός* entfaltet und klar gelegt würde, wenn eben die vorausgestellte Frage das Hauptinteresse hätte. Nun aber finden wir über den inneren Zusammenhang der

POMONA COLLEGE LIBRARY

Bedeutungen dieses Worts, die bei der Anwendung auf ganz verschiedene Gebiete sich erheblich von einander entfernen, im Philebos nur leichte und gelegentliche Andeutungen, besonders 37e in dem Satze, daß eine *ἁμαρτάνουσα ἡδονή* ebensowenig wie eine fehlgehende *δόξα* als *ὀρθή* bezeichnet werden dürfe, daß man sie aber auch nicht als *χρηστή* anerkennen oder irgendein lobendes Prädikat (*τὶ τῶν καλῶν ὀνομάτων*) ihr beilegen dürfe, und in dem indirekten Beweis, der 55b gegen die Gleichsetzung von *ἡδονή* und *ἀγαθόν* geführt wird. Ich habe mich nie überzeugen können, daß die oft ausgesprochene Meinung moderner Kritiker Recht habe, die Platon vorwirft, er habe sich da und dort durch die Mehrdeutigkeit eines griechischen Sprachausdrucks täuschen lassen und sei so insbesondere in einer groben und verhängnisvollen Unklarheit über den Begriff des *ἀγαθόν* befangen geblieben, indem er das sittlich Gute von dem praktisch Zweckmäßigen nie recht habe trennen lernen und mit dem *ἀγαθόν* auch das durch den Sprachgebrauch so gern damit verbundene *καλόν* 493
habe zusammenfließen lassen. Aber ich müßte das am Ende doch zugestehen, wenn in einem gerade ausdrücklich der Untersuchung des *ἀγαθόν* gewidmeten Dialoge über dessen Vieldeutigkeit kein Aufschluß gegeben wäre. Allein im Philebos handelt es sich eben gar nicht hauptsächlich um das *ἀγαθόν*. Seine Bedeutung ist in anderen Dialogen viel gründlicher untersucht und festgestellt. Psychologische und logische Darlegungen nehmen, wie ja auch die vorausgeschickte Übersicht erkennen läßt, nicht nur den breitesten Raum ein, sondern sie werden auch (vgl. 14c, 15c, 16bc) als besonders bedeutsam hervorgehoben. Die Frage nach dem *ἀγαθόν*, anfangs aufgeworfen und schließlich kurz beantwortet, dient jenen nur als ein loser Rahmen. An ihnen haben wir die wichtigere Füllung. Wir wenden uns hiemit ihnen zu. Denn auch diese Abschnitte enthalten Unklarheiten und dunkle Stellen genug, die wir versuchen müssen aufzuhellen.

Auf die erste ernstliche Schwierigkeit stoßen wir nun 15a, wo drei logische Einwände gegen die vorgeschlagene Einteilung der *ἡδονή* in ihre Arten vorgebracht werden. [*πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην· μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ*

γεγονυῖαν θετέον εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.] Ihren Sinn scheint mir Gustav Schneider vollständig getroffen zu haben, der sie S. 51 seiner vortrefflichen Schrift über die platonische Metaphysik mit folgenden Worten widergibt: „Erstens fragt es sich, ob man gewisse Einheiten dieser Art (nämlich getrennt von den Sinnendingen existierende Ideen) als wirklich seiend anzunehmen habe. Zweitens, wie, indem jede einzelne immer dieselbe und weder des Entstehens noch des Vergehens fähig ist, sie gleichwohl ganz sicher diese eine sei, scil. für die wir sie halten, d. h. wie wir zur Erkenntnis der einzelnen Idee gelangen, da die Ideen außerhalb der Sphäre des Entstehens und Vergehens liegen, innerhalb deren wir uns befinden. Drittens, ob die Idee von den werdenden und endlichen Dingen als geteilt und zu vielen geworden anzunehmen sei, oder als (in jedem) ganz enthalten, getrennt von sich selbst“;[2] oder, wie es gleich nachher heißt: „ob sie denn Realität haben“ (die Ideen) „und nicht etwa eine bloße Fiktion des menschlichen Geistes sind? . . . wie wir zu einer Erkenntnis
491 der einzelnen Ideen gelangen? . . . Da endlich die Idee nur Eine ist, wie kann sie bei ihrer Transzendenz der Vielheit, ja Unendlichkeit der unter sie fallenden Sinnendinge immanent sein?“ Die Widerlegung, die 15d einsetzt, fasse ich etwas anders auf als Schneider. Ich meine,[3] Platon weise uns auf die in jedem Gedanken sich wiederholenden logischen Operationen der Unterscheidung und Zusammenfassung hin, durch welche, solange überhaupt Denken und Reden besteht, mit andern Worten seit es vernunftbegabte Wesen gibt, das zumal Wahrgenommene oder einheitlich Vorgestellte abstrahierend in Merkmale zerlegt und wiederum kraft der Gleichsetzungen, die zwischen Subjekt und Prädikat hergestellt werden, die einzelnen Merkmale zur Einheit zusammengefaßt werden. Der gewöhnliche Mensch beobachtet sich nicht in dieser eigentümlichen Tätigkeit des Urteilens und Gedankenbildens, reflektiert nicht darüber. Wer darauf aufmerksam wird (15d—16a), mag dadurch wohl zuerst ganz irr werden und andere irr zu machen suchen, indem er eristischen Unfug damit treibt. Aber die Leute werden es doch nur als schlechten

[2] Gustav Schneider, Die platonische Metaphysik, S. 51 f., wozu auch die Anmerkung zu vergleichen.

[3] darin mit P. Natorp zusammentreffend, Platos Ideenlehre S. 298.

Scherz auffassen, wenn er ihnen verbieten will, von einem Subjekt Prädikate auszusagen, die mit der Bezeichnung jenes nicht einfach gleich lauten, oder aus dem gleichen Klang der Prädikate verschiedener Subjekte die Identität der letzteren folgert. Sie werden sich durch all die angeblich von der Logik selbst diktierten Einreden nicht abhalten lassen, auch fürderhin jeden Augenblick das Eine zum Vielen zu machen und das Viele zur Einheit, weil sie sonst eben das Denken und Urteilen müßten stille stehen lassen. Ebensowenig — diese Folgerung ergibt sich aus solcher Erinnerung —, ebensowenig braucht man daran zu scheuen, wenn sophistische Streitkünstler ihre logischen Warnungstafeln vorhalten, wo jemand von der Identität des einheitlichen Begriffs in der Vielheit der ihm untergeordneten Dinge spricht oder wo jemand den Begriff in seine Unterarten zerlegen will.

ἕκαστα τὰ λεγόμενα und *λόγοι* in 15 d sind nach meiner Auffassung Aussagesätze; und ich meine, jeder Leser, der nicht anderswoher geholte Erwartungen an die Stelle heranbringt, sondern nur unbefangen die Worte in ihrem gegebenen Zusammen- 495
hang auf sich wirken läßt, sollte mir beistimmen. Schneider aber denkt hier an „die Begriffe . . ., die die Sprache selbst mit ihren (begrifflichen) Worten uns bietet“ (S. 53 f.) und fährt nach dieser Erklärung fort: „Es sind also die *λόγοι*, die in und mit der Sprache gegebenen Begriffe. In diesen begrifflichen Einheiten fällt Einheit und Vielheit zusammen. Als solche Begriffe sind vorher (15 a) aufgeführt: Mensch, Stier, das Schöne, das Gute. Das sind solche Einheiten, die zugleich eine Vielheit in sich schließen, denn jeder dieser *λόγοι* kann von der Gattung ausgesagt werden und bezeichnet somit ein *ἕν*, insofern aber in jeder dieser Gattungen die Arten mit enthalten sind, so ist jedes derartige Eine zugleich Vieles . . . und da jeder dieser *λόγοι* auch von jedem der unter die betreffende Gattung fallenden Individuen ausgesagt wird, so ist jede dieser Einheiten zugleich eine unbegrenzte Vielheit. . . . Somit bestimmt unser Dialog als Ausgangspunkt für die Lösung des Problems des Einen und Vielen das Vorhandensein von Begriffen in der Sprache und damit im menschlichen Denken. . . . Diese Begriffe sind eben nach platonischer Anschauung ein eigentümliches Besitztum des menschlichen Geistes, sie sind a priori. Mit dem Probleme des Einen und Vielen aber fällt nach unserem Dialoge das Problem der Ideenlehre zusammen“ usw. Nun ist es

ja gewiß richtig, daß so gut wie alle unsere Wörter allgemeiner Bedeutung sind und selbst sofern sie ursprünglich nur als Bezeichnung für eine bestimmte, individuelle Einzelerscheinung, als Eigennamen, geschaffen oder verstanden werden, sofort durch die Anwendung auf Ähnliches, zu der sie sich darbieten, allgemeine Bedeutung erhalten. Es ist auch unzweifelhaft, daß die gewöhnlichste, einfachste Aussage nach Platons Auffassung nur dadurch streng wahr und richtig sein kann, daß sie an begrifflichen Verhältnissen ihren Halt hat. Denn für die einzelne Erscheinung, die sich stets ändert, trifft das durch unmittelbar vorhergehende Empfindung veranlaßte Urteil schon nicht mehr genau zu in dem Augenblick, in dem es gefällt wird. (Dies gibt Platon den Herakliteern zu.) Aber um dergleichen Betrachtungen handelt es sich hier nicht. Nur
496 wenn er auf einen von jedermann leicht zu beobachtenden Tatbestand hinweisen kann, gewinnt Sokrates gegen Protarchos und Philebos einen überzeugenden Beweis, nicht wenn er eine Theorie zum Ausgangspunkt nimmt, die bestritten werden kann, gar eine speziell ihm oder vielmehr dem Platon eigentümliche Theorie. Auch einem Xenophon ist es bemerklich gewesen, daß sein Meister *ὁπότε τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι λόγου* (*Ἀπομν.* 4, 6, 15); und Platon hat dies bei den Beweisen, die er jenen führen läßt, nie übersehen.

Halten wir uns doch recht gegenwärtig, was durch Widerlegung der vorgebrachten Einwände hier im Philebos erreicht werden soll: Sokrates war im Begriff, eine Unterscheidung von *εἴδη ἡδονῆς* durchzuführen. Er will zeigen, daß nur die einen von ihnen erstrebenswert sind, andere aber durchaus nicht, und daß man deshalb nicht die *ἡδονή* ganz allgemein, in ihrem vollen Umfang, dem unbedingt erstrebenswerten *ἀγαθόν* gleichsetzen dürfe. Seine Gegner, die diese Gleichsetzung verteidigen, könnten ihm — so sagt er sich selbst — Schwierigkeiten machen, indem sie die Einteilung eines Begriffs in Arten als widerspruchsvolles Beginnen anföchten, oder, allgemeiner genommen, indem sie jede begriffliche Auseinandersetzung als eitel Phantasterei bezeichneten. Solchen Leuten nun soll Platon seinen Sokrates entgegenhalten lassen: „die Begriffe sind ja für uns alle ein angeborener Besitz; wenn wir uns diesen bei Licht betrachten, so tun wir mit ihm stets das, wogegen ihr euch verwahren wollt: wir verstehen die Wörter sowohl als Gattungsbezeichnung, als von

den Arten und wieder den Individuen, und so haben wir in ihnen eine Verbindung von Einheit und Vielheit"? Mit dieser Entgegnung wäre, je nach dem bestimmten Sinn, in dem wir sie nehmen, entweder viel zu wenig oder aber zu viel gesagt. Viel zu wenig, wenn nun doch noch die Frage übrig bliebe, ob denn jene von uns vorgestellten Beziehungen, die mit Beachtung des Sprachgebrauchs ins Licht gesetzt werden, auch an etwas objektiv Wirklichem ihren Grund und Halt haben. Zu viel aber, wenn darin liegen soll, was Schneider anzunehmen scheint, daß den damit dargelegten logisch begrifflichen Beziehungen auch irgendwelche 497
selbständige Realität, Objektivität, zukomme. Denn es ist gar nicht denkbar, daß von Leuten, welche daran nur eben erinnert zu werden brauchen, als an etwas Gesichertes und Feststehendes, jene Einwände überhaupt hätten erhoben werden können: und so war es ganz überflüssig, ihnen vorzubeugen. Also hier befriedigen Schneiders Erklärungen nicht recht. Mindestens müßte man sie dadurch verallgemeinern, daß das von ihm betonte a priori der Begriffe, das der populären Vorstellung, an die angeknüpft wird, nicht entspricht, als für den Beweis völlig bedeutungslos gestrichen würde. Dann bliebe der Sinn etwa folgender. Die Gegner könnten behaupten: Wir verstehen das nicht, „der allgemeine Begriff", der geteilt werden soll! was ist das für ein Ding? und wie soll man sich sein Geteiltsein und Gegenwärtigsein in Arten und Individuen denken? Und die Antwort darauf wäre: unbewußt operiert ihr ja selbst immer mit allgemeinen Begriffen. In den Wörtern jeder Aussage steckt das Allgemeine; und indem ihr von dem Subjektswort ein Prädikat aussagt, spaltet auch ihr das Allgemeine, ohne es damit seiner Einheit berauben zu wollen.

Aber ich möchte doch die Sache noch nach einer anderen Seite drehen. Ich stelle mir die Frage, auf welchem Standpunkt denn eigentlich die Leute stehen, die alle begrifflichen Untersuchungen als sinnlos oder phantastisch ablehnen mögen. Darauf glaube ich sagen zu dürfen: sie werden behaupten, man müsse sich an die konkrete Einzelheit und das augenblickliche Erlebnis halten: daran allein habe man sichere, gehaltvolle Wirklichkeit. Wenn Sokrates sie durch Analyse der *ἀεὶ λεγόμενα*, durch den Nachweis eines *τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν* zu besserer Einsicht bekehren will, so müssen diese *ἀεὶ λεγόμενα* Sätze sein, wie sie selbst sie unbedenklich aussprechen. Die Analyse aber soll ergeben, daß in diesen Sätzen

die Einheit sich zur Vielheit zerspalte und wieder Vielheit sich in der Einheit zusammenfinde. Ausdrücklich wird noch bemerkt, daß nicht an die Zerlegung von Einzeldingen in ihre konkreten räumlich verschiedenen Bestandteile zu denken sei 14e, auch nicht an die aus Anwendung verschiedener Maßstäbe folgende entgegen-
498 gesetzte Größen- und Gradbestimmung 14d. Nun will es mich dünken, das Nächstliegende und Natürlichste, woran man unter diesen Umständen noch denken kann, sei die Prädizierung verschiedenartiger, namentlich sinnlicher Merkmale von demselben konkreten Subjekte, das dabei in seiner räumlich abgegrenzten Gestalt als Einheit vorschwebt und in solcher Einheit sich erhält, während doch zugleich die verschiedenen Eigenschaften oder Wirkungsweisen, die an ihm bemerkt werden, diese Einheit aufzulösen drohen. Setzen wir Beispiele. Dieser Honig ist süß, gelb, duftend, flüssig, wohlbekömmlich; oder: diese gelbe, flüssige Masse von süßem Geschmack usw. ist Honig. Auf solche Urteile verzichtet niemand, wenn auch ein Euthydemos oder einer *τῶν νέων*, welche 15de geschildert sind, ihm einwirft: „Halt! Du sagst, der Honig sei süß, der Honig sei gelb. Also was gelb ist, ist süß. Nun ist der Senf gelb. Nach deiner Behauptung müßte er süß sein" und dergleichen mehr. So müßte man wohl sagen, die Gegner werden darauf verwiesen, daß sie unbedenklich selbst begriffliche Zerteilungen und Zusammenfassungen vornehmen. Aber — hiedurch unterscheidet sich meine Erklärung am bestimmtesten von der Schneiders, dessen Anregungen ich übrigens viel verdanke — es handelt sich in den bei den Gegnern gebräuchlichen *λόγοι* wenigstens um Verhältnisse anderer Art als diejenigen, welche in Frage gezogen worden sind; und so ist erstens der im Sinne jener erhobene Einwand verständlich und zweitens darf er als entkräftet gelten, nachdem ihnen zum Bewußtsein gebracht ist, daß was sie selbst sich erlauben nahe genug mit dem verwandt ist, was sie andern untersagen wollen. Die Apriorität der Begriffe aber, das wiederhole ich, kommt dabei gar nicht ins Spiel.

Schneider gelangt zu seiner hiemit kritisierten Erklärung von dem Satze aus, der das Treiben der jungen Leute beschreibt, die zu ihrer Überraschung die von dem naiven Menschen unbeachtete Eigentümlichkeit der *λόγοι* kennen gelernt haben. Er versichert, „offenbar können diese Worte", nämlich *πάντα κινεῖ λόγον ἅσμενος, τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἕν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων*, „nur von der analytischen und synthetischen Be-

handlung der Begriffe verstanden werden, also von der Vereinigung 499
der Individuen zu Arten und der Arten zu der Gattung, und wiederum von der Auflösung der Gattung in die Arten und der Arten in die Individuen" (S. 53). Aber trotz seines „offenbar" hat er gerade mit dieser Annahme, die auf das übrige ein aufklärendes Licht werfen soll, entschieden fehlgegriffen. Schon die Wörter *κυκλῶν* und *συμφύρων* machen fast unverkennbar, daß hier ein fehlerhaftes Verfahren geschildert wird.

Ich will nicht vertuschen, daß es auch mir nicht gelungen ist, alles glatt zu legen. Der zweite der drei Einwände bleibt nach meiner Auffassung in der Zurückweisung unberücksichtigt, ja man kann sagen die beiden ersten. Doch es liegt auf diesen zwei ersten Einwänden auch wenig Nachdruck. So beachtenswert sie an sich sein mögen, so dienen sie hier doch nur dazu, den dritten einzuleiten, der allein das Verhältnis der Einheit zur Vielheit betrifft. Und nur zur Erörterung dieses Verhältnisses war Anlaß gegeben mit der Forderung, die *ἡδονή* in ihre Arten zu teilen, nur dieses Verhältnis war zum voraus, ehe die Einwände laut wurden, 14c, als ein so schwer zu begreifendes und viel umstrittenes bezeichnet. So erscheinen die in den zwei ersten Einwänden enthaltenen Fragen als Nebenfragen, die nur gelegentlich laut werden und deshalb anderswo ihre Berücksichtigung finden können. Freilich sollten sie, nachdem sie einmal hervorgetreten sind, mit einem *περὶ τούτων μὲν εἰσαῦθις σκεψόμεθα* oder einer ähnlichen Wendung[4] aus dem Wege geräumt werden und wenn dies nicht geschieht, so bleibt mir nichts übrig, als von einer Unebenheit der Form zu reden. Es wird aber unbedenklich sein, so eine scheinbar sachliche Unklarheit wegzudeuten, solange es keinem andern Erklärer gelingt, durch seine Auslegung den Nachweis zu liefern, bestimmte Sätze der Entgegnung nehmen auf den ersten und zweiten Einwand Bezug. Und solchen Nachweis finde ich weder bei Schneider noch sonstwo. 500

[4] Eigentlich dürfen wir uns gratulieren, daß keine ähnliche Wendung gebraucht ist. Sonst käme irgendein Nachtreter Siebecks daher und suchte uns zu überreden, damit sei deutlich angezeigt, daß die fehlende Auseinandersetzung damals bestimmt geplant worden sei, aber noch in keinem Dialog könne vorgelegen haben. Da sich nun im Parmenides und Sophistes Entsprechendes findet, schlösse er daraus, diese beiden Schriften folgen dem Philebos nach. Und es gäbe immer Leute, die ihm das glaubten, oder andere, die sich mindestens darauf beriefen, weil es in ihren Kram paßte.

Auch Schneider hebt (S. 54) hervor, daß der Ausgangspunkt für die Lösung des Problems die Berufung auf eine einfache, mit der Sprache selbst gegebene Tatsächlichkeit bilde und bezeichnet im Anschluß daran „die Untersuchung des Inhalts des menschlichen Geistes“ als „letzte und eigentümlichste Quelle der gesamten platonischen Philosophie“.[5] Ich aber möchte noch besonders daran erinnern, daß wir ein ganz entsprechendes Verfahren zur Zurückweisung logischer Bedenken schon in zwei der früheren Dialoge beobachten konnten. Im Theaitetos werden die Einreden gegen die Möglichkeit der *δόξα ψευδής*, nämlich daß man annehmen müßte, es wisse jemand etwas zugleich und wisse es doch auch nicht, schließlich abgetan durch Betonung der allgemein bekannten psychischen Erfahrungen, die wir mit dem Lernen und Vergessen alltäglich machen, woraus dann für die Logik die Forderung der Scheidung des scheinbar einfachen mit dem Wort „wissen“ bezeichneten Begriffs sich ergibt in *εἴδη* desselben, die sich verschieden verhalten; in dem diesen Dialog fortsetzenden Sophistes hält der eleatische Dialektiker den Gegnern, die er als Künstler des Scheins und der Vorspiegelung gekennzeichnet hat, damit sie den von ihnen angefochtenen Unterschied von Schein und Wirklichkeit anerkennen, die tatsächlich zu beobachtenden Spiegelungen und Abbilder vor; und in der Annahme, daß sie dagegen ihre Augen verschließen werden, beruft er sich nach den scharfsinnigsten logischen Erörterungen schließlich wieder auf nichts anderes als eine einfache Tatsächlichkeit: und zwar ist es dieselbe, die auch hier im Philebos ans Licht gezogen wird, die Tatsache mannigfacher Beziehungssetzung in der gewöhnlichen Aussage, welche erkennen läßt, daß mit der starren Einheit eines Begriffs nicht Ernst gemacht werden kann, daß selbst beim Begriff des Seins und anderen gleichfalls durch ein einfachstes Merkmal bestimmten
501 Begriffen verschiedene *εἴδη* zu unterscheiden sind, so daß die Aussage des Seins und solcher einfacher Prädikate in verschiedenem Zusammenhang recht verschiedenen Sinn haben können, Sein und Nichtsein keine unvereinbaren Gegensätze bilden. Auch dort konnten wir schon lernen, daß die Beziehungen der Begriffe zueinander, die

[5] Dieser allgemeinen Bemerkung Schneiders kann ich nur beistimmen. Jedem, der noch um das Verständnis Platons ringt, sei sie als ein wichtiger Leitsatz empfohlen.

ihre Vieldeutigkeit begründen, durchaus nicht nach allen Richtungen sich spinnen noch in beliebiger oder unendlicher Zahl, daß sie deshalb sorgfältig im einzelnen aufgesucht werden müssen. Und wenn die genauere Untersuchung auf die Beispiele einiger *μέγιστα εἴδη* sich beschränkte, so hätten unter diese wohl auch die Begriffe Einheit, Vielheit, Unendlichkeit aufgenommen werden dürfen. Auch hätte sich schon dort die ganz umfassende Folgerung anknüpfen lassen, die Logik, die denn doch mit ihren Vorschriften an das wirklich geübte Denken sich wendet und dieses zu seiner Voraussetzung hat, müsse eben nach der tatsächlichen Voraussetzung sich richten und ihre Regeln so fassen, daß sie jener nicht zuwiderlaufen. Wenn nun unterschieds- und beziehungslose Identität eines Begriffs denselben seiner Verwendbarkeit in einem wirklichen Satze, d. h. seiner Brauchbarkeit für das Denken überhaupt beraubt, so sei es ein Mißverständnis des Logikers, solche Identität von einem Begriffe zu verlangen. Wenn er nicht gelten lassen wolle, es sei dasselbe, was wir als den Begriff und was wir als Summe seiner Merkmale hinstellen, so säge er den Ast ab, auf dem er selbst sitzt. Aber eben weil dies im Sophistes noch nicht betreffs aller Begriffe gezeigt ist, geht hier Platon noch einmal bis zu den dort gesetzten Marksteinen der Untersuchung zurück, um von ihnen aus für die Vermessung eines zuvor noch unberücksichtigten Gebiets die Richtlinien zu ziehen.

Wer mir den engen Zusammenhang zwischen Sophistes cap. 37 ff. und den hier im Philebos gegebenen Erklärungen zugibt, wird eben darin eine Bestätigung dafür erkennen, daß die *λόγοι* und die *ἀεὶ λεγόμενα* in 15 d so verstanden werden müssen, wie ich oben dargelegt, nicht in dem Sinne, den Schneider ihnen gibt.

[Zweckdienlich sind von Schneider wie auch von anderen Erklärern mit den drei hier 15 b ausgesprochenen Einwänden die im Parmenides, 131 a ff., vorgebrachten zusammengestellt worden, und wir dürfen ohne Bedenken die kurzen, zum Teil bloß andeutenden Sätze des Philebos aus der eingehenden, zum Teil sogar auffallend umständlichen Darlegung des Parmenides ergänzen. Dort war in cap. 4 berichtet, wie der Gedanke besonderer außer den Dingen unserer Erfahrungswelt bestehender Wirklichkeiten (an deren unveränderlichem Bestande die von uns ausgesprochenen Urteile Halt gewinnen können) von seinem Ursprungsgebiete aus,

dem logischen und ethischen, sich weiter ausgebreitet habe, und war angedeutet, daß er bei folgerichtiger Entwicklung auch auf das gesamte Gebiet der sinnlichen Naturdinge Anwendung finde. Dann werden in cap. 5 die logischen Schwierigkeiten erörtert, die das Verhältnis jener dem Begriffe entsprechenden Wirklichkeiten, der ungeteilten, einheitlichen „Ideen", zu der Vielheit nach ihnen benannter Erscheinungen betreffen, wobei außer den Bedenken, die im Philebos laut werden, bezüglich der widerspruchsvollen Vorstellung des aus sich heraustretenden oder auch mit jedem seiner Teile identischen Ganzen und der Unerkennbarkeit der Bestimmtheiten solcher jenseits unserer Erfahrung liegender ideeller Wesenheiten auch die Behauptung hervortritt, daß man sich mit der Anerkennung von solchen auf einen regressus in infinitum verwiesen sehe (der sogenannte Einwand vom *τρίτος ἄνθρωπος*). Der Versuch, die Idee als bloße Setzung des denkenden Geistes zu fassen, wird ausdrücklich abgewiesen. Die letzte Aufstellung aber, *τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα*, scheint gleichfalls unhaltbar und so läßt uns der Parmenides mitten in der *ἀπορία* stecken. Dennoch wird am Schluß von cap. 7 mit Bestimmtheit ausgesprochen, daß[6] „nur das Festhalten der Unterscheidung von solchen absoluten Gattungsbestimmtheiten vor völligem Schiffbruch des philosophischen Denkens retten" (den Verlust der *δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι* verhindern) könne. Damit kann nichts anderes gemeint sein, als daß sonst wahr und falsch mit fließender Grenze ineinander übergingen. Die natürlichste Erklärung der gegensätzlichen Bedeutung von wahr und falsch ist die, wahr sei ein Vorstellungsgehalt, der so, wie wir ihn in Gedanken vorstellen, auch objektiv besteht. Das ist für jedermann (an Beispielen, wie dem *Σοφ.* 263a gegebenen *Θεαίτητος κάθηται* und *Θεαίτητος πέτεται*) ohne weiteres verständlich zu machen und wird auch allgemein befriedigen, bis logische und erkenntnistheoretische Spitzfindigkeiten dagegen gekehrt werden. Durch solche war in der Sophistenzeit die naive Überzeugung erschüttert worden. Für Platon aber war es allerwichtigstes Anliegen, das Recht der Unterscheidung wahrer und falscher Vorstellungen und Behauptungen gegen die eristischen Einwände zu verteidigen und damit auch den Gegensatz von gut und böse aufrecht zu erhalten. Schon

[6] Siehe meine Inhaltsdarstellungen S. 8.

im Kratylos findet er, daß nur durch Beziehung auf eine unveränderliche objektive Grundlage ein Urteil, das wir aussprechen, wahr sein kann. Damit ist aber erst die Aufgabe festgestellt, diese objektive Grundlage nachzuweisen, über ihre Beschaffenheit und über ihr Verhältnis zu der Welt des veränderlichen Werdens Aufklärung zu geben.

In neuerer Zeit hat die skeptische Kritik des Wahrheitsbegriffes besonderen Eindruck damit erzielt, daß sie behauptete: auch das sogenannte Objektive ist für uns nur in subjektiver Form, als Verinnerlichtes, Empfundenes oder Vorgestelltes, gewiß. Was wir objektiv heißen, ist also nur eine besondere Art des Subjektiven; wenigstens kann bezweifelt werden, ob es ein eigentlich Objektives gibt: denn seine Annahme ruht auf einem Schluß von unseren Bewußtseinszuständen auf deren angebliche Ursachen, und jeder Schluß von der Wirkung auf die Ursache ist unsicher.

Mit diesen Betrachtungen scheint mir der zweite Einwand unserer Philebosstelle, der durch *Parm.* 133 b ff. deutlicher gemacht wird und jedenfalls die Erkennbarkeit von bestimmten Zügen der objektiven Grundlage unserer einzelnen Vorstellungen betrifft, und ferner das *Parm.* 132 b ff. überlegte *μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων νόημα καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς* wenigstens verwandt zu sein. Das logische Bedenken, wie man sich die durch ein Sprachwort bezeichnete Wirklichkeit, die als objektive Grundlage des Begriffs gleich diesem etwas Allgemeines, eine Vielheit von Individuen oder Einzeläußerungen in sich Befassendes sein müßte, in diesen Vielheiten ohne Widerspruch gegenwärtig denken sollte, macht den Neueren im allgemeinen wenig mehr zu schaffen. Eben dieses Bedenken aber ist es, wogegen, nachdem ihm die ganze pagina 131 des Parmenides gewidmet war, die Argumentation im Philebos 15 c ff. vornehmlich gerichtet ist. Sollen wir nicht annehmen, daß sie ganz schief angelegt sei — es gibt ja Leute, die im Philebos jeden vernünftigen Plan vermissen —, so muß nach Platons Überzeugung in dem, was er über die Bedeutung des Urteils lehrt, die Widerlegung beschlossen sein. Seine Überzeugung wird in der Tat die sein, daß jedes einfache Urteil, auf das kein Mensch verzichten kann, genau dasselbe voraussetze und ausführe, was die Gegner seiner eigenen Annahmen als widerspruchsvoll verpönen. Natürlich will er die Zerlegungen, die wir im Denken an der Einheit eines gegebenen Erfahrungsinhaltes

vornehmen und die Wiederverknüpfung der so gesonderten Bestandteile nicht für identisch erklären mit Trennungen und Verbindungen, die an der objektiven Wirklichkeit gleichzeitig sich vollzögen — das eleatische *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι* entspricht nicht seinem Seinsbegriff —; aber, indem er unseren Gedanken und Begriffen, sofern sie richtig gebildet sind, Beziehung gibt auf objektives Sein und damit eben auch die Unterscheidungen und Verknüpfungen von begrifflichen Merkmalen als objektiv begründet nimmt, will er das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen und Individuellen auf objektiver Seite ganz ebenso verstanden und gefaßt wissen, wie es sich uns auf subjektiver Seite darstellt. Daraus folgt: wenn es naturnotwendig und darum durch keine vernünftige Logik im Ernste anfechtbar ist, daß wir in Gedanken jede Bestimmtheit uns als eine Beziehung zu anderem Bestimmtem vorstellen, daß wir so Getrenntes zusammenfassen und Einheiten in auf einander wirkende Teile zerlegen, so muß auch in der objektiven Welt alles bestimmte Sein in Beziehungen bestehen, muß Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit selbst vorhanden sein: und das muß als eine Grundtatsache gelten, die schlechterdings anzuerkennen ist und worüber zu streiten rein gar keinen Sinn hat. Die Frage, wie mag das Allgemeine im Besonderen drinnen wirklich sein, darf man dann wohl noch stellen, aber daß es in ihm wirklich ist, davon hat man auszugehen.

Sehen wir genau zu, so ist damit doch wohl auch jene Frage beantwortet, ob es eine dem Begriff entsprechende objektive Allgemeinheit überhaupt gebe, ob man *τοιαύτας μονάδας* anzunehmen habe als *ἀληθῶς οὔσας*. Gewiß gibt es solche, falls es überhaupt wahre Aussagen gibt. Denn jeder unserer Aussagesätze meint mit den Wortbezeichnungen, die er verwendet, etwas Allgemeines, wozu er die besonderen Erscheinungen in Beziehung setzt, die ihn im Augenblick beschäftigen. Und jene andere Frage, wie man dann die dem Werden und Vergehen entrückten Allgemeinheiten erkennen möchte, löst sich ebenfalls ohne Schwierigkeit. Beziehungslos sind jene durchaus nicht. Wir erfassen ihren Sinn und ihre Bestimmtheit in den veränderlichen Dingen, die sinnlich auf uns einwirken.

Diese Untersuchung zeigt uns, daß auch hier wieder von der phantastischen Annahme gesonderter Begriffsrealitäten, die Aristoteles seinem Meister nachgesagt hat und die bis

heute die meisten dem Aristoteles gutgläubig nachsprechen, nicht die geringste Spur vorhanden ist. Und doch sind die *μονάδες* oder *ἑνάδες* des Philebos dasselbe, was sonst — und zwar am häufigsten eben in dem entsprechenden Abschnitt des Parmenides — mit *εἴδη* oder *ἰδέαι* bezeichnet wird.

Daß man keines der vier in cap. 12 (23 c ff.) unterschiedenen *εἴδη* der *ὄντα* mit der „Idee" gleichsetzen darf, ist so ziemlich ausgemacht. Das *μικτόν*, worin Jackson die Idee finden wollte, kann, wie G. Schneider entscheidend einwendet, als *γεγενημένη οὐσία* nicht in Betracht kommen; an das *ἄπειρον* wird ohnehin niemand denken; die *αἰτία* könnte nur etwa mit der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* der Politeia, nicht mit den übrigen Ideen zur Deckung gebracht worden; das *πέρας* aber ist, wie sein Gegenstück das *ἄπειρον*, nur durch logische Abstraktion aus dem *μικτόν* auszusondern und fällt entschieden nicht einfach zusammen mit den *μονάδες*, als deren Beispiele uns 15 a *ἄνθρωπος, βοῦς, τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν* aufgezählt werden: vielmehr ist es, um mit Schneider (S. 104, 129) zu reden, „die mathematische Gesetzlichkeit" in den Dingen, oder „das mathematische Gesetz", durch dessen Vermittlung die Idee in der sinnlichen Welt sich verwirklicht.]

16 b ff. Die *θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις*, von der 16 c d die Rede ist, ist die Kunst des Zusammenfassens und Unterscheidens. Nach 17 a und im Gedanken an Stellen wie *Πολιτ.* 285 a ff. möchte man sie wohl als Dialektik bezeichnen. Doch um dem vorausgehenden Satze Rechnung zu tragen, nach dem jede Erfindung aus der Anwendung dieser Kunst entsprungen sein soll, muß man den fraglichen Begriff etwas weiter fassen. Denn Erfindungen, wie die *Νομ.* 677 d besprochenen (eines Daidalos, Orpheus, Palamedes usf.) dürfen nicht ausgeschlossen bleiben und doch wird man sie eben nicht der Dialektik zuschreiben wollen. Auf einem nur dem menschlichen Geiste möglichen Abstrahieren von den zufälligen Umständen einzelner beobachteter Fälle, auf einer *σύνοψις*, einem Herausfinden des Ähnlichen in ihnen und dem dadurch hervorgerufenen Gedanken eines allgemeinen, sie beherrschenden Gesetzes, das man sich zunutze machen kann, indem man sich ihm anbequemt, beruhen auch alle bloß technischen Erfindungen, wie die der *Νομ.* 677 c erwähnten *ὄργανα*; aber die Aufmerksamkeit ihres Erfinders bleibt auf einen engen, durch naheliegendes Bedürfnis vorgezeichneten Kreis beschränkt, während die *διαλεκτική*, indem sie (nach 58 a) eine Übersicht über sämt- 502

liche τέχναι zu gewinnen strebt, sich bis zur Höhe ganz abstrakter philosophischer Betrachtung erhebt.

Unter den παλαιοί, an deren Lehren angeknüpft wird, muß man wohl, wie allgemein geschieht, die Pythagoreer verstehen, da die Termini πέρας und ἀπειρία ihrer Schule angehören (wie auch das gelegentlich 25 d gebrauchte poetische γέννα am einfachsten als Entlehnung aus ihrer halbpoetischen Sprache sich erklärt; und die musikalischen Lehren, die 17 d entwickelt werden, scheinen gleichfalls aus pythagoreischen Quellen zu fließen). Nur soll man nicht übersehen, daß Platon ihre Termini ganz frei nach seinem eigenen Sinne verwendet. Schon darin, daß er nur von Übermittlung einer φήμη durch jene Alten spricht, deutet er an, daß er nicht gesonnen ist, sich eng an eine Überlieferung zu halten: zu einer klaren ἐπιστήμη will erst er das Überlieferte umgestaltend erheben. Auch das κρείττονες ἡμῶν und ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες kann uns, wenn wir ähnliche Stellen zur Vergleichung heranziehen (z. B. Θεαιτ. 80 c, 81 b, Σοφ. 244 a, Τιμ. 40 d) darüber Aufschluß geben, daß Platon erst durch freie Ausdeutung eine
503 altüberlieferte Lehre für seine Zwecke zurechtlegen will. Sie dient ihm wie ein Mythos nur zum Ausgangspunkt oder zum Schmuck seiner eigenen Betrachtungen.

Der Sinn dessen, was in den folgenden Sätzen als wissenschaftliche Forderung aufgestellt wird, ist klar. Wem die Beispiele der γραμματική und μουσική nicht genügen, an denen sie musterhaft durchgeführt wird, der mag auch auf die im Sophistes und Politikos gegebenen Begriffsgliederungen zurückgreifen.[7] Besonders die verfehlten Versuche, die wir dort bemerken können, sind lehrreich. Auch aus den Nomoi können wir ein gutes Beispiel des unwissenschaftlichen, durch Übereilung zu falschen Urteilen führenden Verfahrens heranziehen. Es ist I, 638 c ff. zu finden. Überdies aber wird hier mit Nutzen an ein Wort Goethes erinnert werden, das unter seinen im Jahr 1799 aufgeschriebenen Bemerkungen über den Dilettantismus steht: „Der Dilettant überspringt die Stufen, beharrt auf gewissen Stufen, die er als Ziel ansieht, und hält sich berechtigt, von da aus das Ganze zu beurteilen.“[8] Der ganze Aufsatz, in welchem Goethe den Dilettantismus auf den verschiedensten Gebieten verfolgt und der Kunst des Sachverständigen gegenüberstellt, ist durchdrungen von der

[7] Siehe oben S. 1 ff. u. 71 ff.

[8] Cottaische Ausgabe 1853—1858, Bd. 31 S. 440.

Uberzeugung, es sei *παγχάλεπον*, den strengen Gesetzen dieser zu folgen.

Schon aus den *διαιρέσεις* des Sophistes und Politikos ist zu ersehen, daß Platon als Abschluß des wissenschaftlichen Forschens sich ein in allen Einzelheiten ausgeführtes begriffliches System dachte. Dort fehlt aber noch ein reinliches Beispiel der Ausführung: die gar verschiedenen Einteilungen der *τέχνη*, durch welche die Definitionen des *ἀσπαλιευτής*, der *ὑφαντική*, des *σοφιστής* und der *πολιτική* gewonnen werden, erschienen offenbar Platon selbst nicht als endgültig brauchbare, da er ja immer wieder eine durch die andere durchkreuzt und so zurücknimmt.[9] Nur die Methode, durch welche das Ziel zu erreichen wäre, wurde durch jene Versuche ganz klar ge- 504
macht. Jetzt aber werden zwei Beispiele nachgetragen, an denen nichts zu berichtigen bleibt, indem hier auf engem Gebiet wirklich schon volle Erkenntnis hergestellt war. Sie sind vortrefflich gewählt. Wir könnten heute nach so langer Entwicklung der Einzelforschung ebensogut auf ein System der Mineralogie, Botanik oder Zoologie hinweisen, die viel größere Bausteine zu dem monumentalen Wissenschaftsaufbau der Jahrtausende darstellen. Dem Platon lagen solche größere Systeme noch nicht vor. Und zur Verdeutlichung dient ein System der Lautlehre oder der Musik ebensogut. Ganz klar lassen die Beispiele erkennen, daß jede Einzelheit erst durch Vergleichung und Zusammenordnung mit anderen Einzelheiten, die irgendwie Beziehung zu ihr haben, wirklich begriffen werden kann, und daß auch eine Allgemeinvorstellung, ein Begriff erst dadurch des problematischen Charakters, den er anfangs hat (vgl. 16 d *μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους*), entkleidet wird, daß alle die vielfältigen Erscheinungen, in denen er sich ausdrückt, bekannt und durch stufenweis ohne Sprünge fortschreitende logische Entwicklung der Merkmale in übersichtlicher Gruppierung unter ihm vereinigt werden. Ehe die Sprachlaute als *φωνήεντα*, *μέσα* und *ἄφωνα* gegliedert und von diesen drei Arten die durch verschiedene Mundstellung, Zungen- und Lippenhaltung usw. bedingten Unterarten und Einzelformen alle aufgesucht und beschrieben sind, gibt es keine Wissenschaft von den Sprachlauten. Wer nicht das

[9] Siehe oben S. 8 u. 76.

ganze System derselben zeichnen kann, ist kein *γραμματικός*; auch die Bedeutung eines beliebigen einzelnen Lautes, den er aus der Masse anderer herausgreifen und etwa nachahmend zur Darstellung bringen könnte, versteht er nicht wirklich, ehe er angeben kann, mit welchen anderen er näher verwandt ist und was er mit ihnen gemein hat, was nicht. Und anderseits ist dem, der die einzelnen Laute nicht alle kennt, auch der Oberbegriff, der sie umfaßt, in seiner Bedeutung nicht völlig klar und ebensowenig irgendeiner, der jenem untergeordneten Begriffe, z. B. des Diphthongen oder Sibilanten (*οὐδεὶς ἡμῶν οὐδ' ἂν ἓν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἄνευ πάντων αὐτῶν μάθοι* 18c).

505 Die Anwendung von den Beispielen auf die Hauptfrage ist leicht zu machen. Auch die *ἡδονή* und *φρόνησις* ist nicht wirklich bekannt, ehe man alle ihre Arten kennt. Die anfangs versuchte Gleichsetzung des *ἀγαθόν* mit *ἡδονή* oder mit *φρόνησις* enthielte nur für den einen wirklichen Aufschluß, dem wie in einer übersichtlichen Tabelle die Hauptarten und -formen der *ἡδονή* und *φρόνησις* vor dem geistigen Auge stünden. In dieser Übersicht stellten sich auch die Beziehungen der Arten zu dem *ἀγαθόν* offenkundig dar, so daß kein Streit mehr möglich wäre. Solange gestritten wird, zeigt dieser Umstand, daß es den Streitenden oder mindestens einem von ihnen an der vollen Übersicht noch fehlt. Also muß diese vor allem hergestellt und allgemein zugänglich gemacht werden.

Soviel über die Hauptgedanken des Abschnitts. Ich möchte aber auch noch auf einige Einzelheiten eingehen, jedoch ohne die Absicht, an allen Ecken und Holperigkeiten des Textes mich aufzuhalten.

In 16b will man vielleicht eine ausdrückliche Zurückbeziehung auf die Begriffseinteilungen des Sophistes und Politikos sehen, die damit als unzulänglich bezeichnet wären. Dann läge ein Verstoß gegen die selbstverständlichen Regeln der dialogischen Kunstform vor, wie ihn Platon sonst nirgends begangen hat. Denn jene Begriffseinteilungen läßt er ja dort den eleatischen Fremdling vornehmen, nicht seinen Sokrates, der in jenen Dialogen eine fast stumme Nebenrolle spielt.[10] Daß der historische Sokrates solche methodischen Einteilungen nicht betrieb, wird zweifellos sein. Und wenn wir es also hier nur mit Platon selbst unter der über-

[10] Irrtümlich heißt es im ersten Druck, daß Sokrates gar nicht zu den Personen jener Dialoge gehöre.

geworfenen Hülle des Sokrates zu tun haben, so bleibt die Ausrede übrig, er habe ja gewiß mit diesen logischen Künsten sich viel abgemüht, auch abgesehen von der Darstellung, die er ihnen im Sophistes und Politikos gibt, und nur davon rede er: so liege ihm eine Beziehung auf jene schriftlich vorgelegten Versuche fern.

Mit 16d *μετὰ μίαν δύο, εἴ πώς εἰσι, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν* ist *Πολιτ.* 287c zu vergleichen. Die beste Erläuterung aber für die Abweichung von der bevorzugten Dichotomie 506
haben wir in der Dreiteilung der sprachlichen Laute als *φωνήεντα, ἄφωνα* und *μέσα.*

Das Ende der geforderten Begriffseinteilung ist 16d mit den Worten bezeichnet: *μέχριπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα.* Aus den nachfolgenden gegensätzlichen Ausführungen wird vollends deutlich, daß die Erkenntnis der bestimmten Zahl, die Ersetzung des zunächst unbestimmten *πολύ* durch das *ποσόν* erreicht wird mit Feststellung der Mittelglieder zwischen dem Oberbegriff und dem niedersten Artbegriff. Eben damit wird die Definition des Einzeldings hergestellt, von dem die Untersuchung ausging. Am Ende jener gegensätzlichen Ausführungen lesen wir: *τότε τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν.* Mit diesen Worten soll noch einmal der richtige Abschluß des logischen Prozesses bezeichnet sein. Was bedeutet aber hier das *ἓν ἕκαστον*: die Einzelerscheinung oder den einheitlichen Begriff? Und was bedeutet *ἄπειρον*: das Unbestimmte, begrifflicher Bestimmung Unzugängliche oder das Ungezählte? — Wenn wir von der Zusammenstellung *ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρον* ausgehen, müssen wir das *ἄπειρον* zuvörderst gewiß als das numerisch Unbestimmte, Zahllose auffassen. Was nachher von der *φωνή* gesagt wird, sie sei *μία διὰ τοῦ στόματος ἰοῦσα καὶ ἄπειρος αὖ πλήθει* (17b), bestätigt diese Auffassung. In dem *προσφέρειν* der *ἰδέα τοῦ ἀπείρου* zu dem *πλῆθος* möchte man dann das bequeme Unterlassen des Aufsuchens der *μέσα* oder das verfrühte Abbrechen dieser Bemühung geschildert finden, wobei — in dilettantischem Beharren auf nur fälschlich als Ziel behandelten Stufen — einem noch in Unterarten zerfallenden Artbegriff schon die unzählbare Menge der Einzelerscheinungen zugewiesen würde, so daß das zwischen einzelnen Gruppen derselben bestehende Verhältnis des Gegensatzes vernachlässigt bliebe. Als Beispiel diene die Annahme, die Erkenntnis gewisser Krankheitserscheinungen sei damit abgeschlossen,

daß man sie alle als Fieber bezeichne, das nun unter allen Umständen auch mit denselben Mitteln bekämpft würde, etwa mit Chinin oder mit Bädern; oder, unserem Zusammenhang näherliegend, die Meinung, es genüge, die psychischen Regungen an
507 zwei oder drei Grundvermögen zu verteilen: und was man nun an einer Art der Gefühlsregung oder der Vorstellungstätigkeit wahrgenommen, einer ganz bestimmten *ἡδονή*, einer besonderen Äußerung der *φρόνησις*, das gelte für die *ἡδονή* oder *φρόνησις* in ihrem ganzen Umfang. Der Ausdruck wäre insofern ungenau, als mit dem *μὴ προσφέρειν πρὶν ἄν* nur vor einem vorzeitigen *προσφέρειν* gewarnt wird, während es eigentlich überhaupt und völlig untersagt sein sollte. Sobald die Mittelglieder alle aufgefunden sind, wird ja keine Unbestimmtheit der Zahl mehr da sein. Das *πολύ* war zugleich *ἄπειρον*. Das *ποσόν* wird nicht mehr *ἄπειρον* sein. Aber hier kommt nun der Unterschied zwischen Begriff und Einzelerscheinung in Betracht. Die Definition, welche durch immer genauere Bestimmung von einem Oberbegriff stufenweise zu einem untersten Artbegriff herabsteigt, hat ihre feststehende Zahl von Gliedern; aber der Artbegriff, dessen Bestimmung damit gegeben ist, macht sich geltend in ungezählten Einzelerscheinungen. Diese sind nicht mehr definierbar; denn ihre Unterschiede sind nicht mehr begrifflich, sondern nur individuell. Und eben damit ist der unterste Begriff — man kann ebensogut sagen der Zahllosigkeit als der Unbestimmtheit überlassen. Sonach wäre das *ἄπειρον* in 16e doppeldeutig,[11] das *ἓν ἕκαστον* dagegen eindeutig als der unterste, keine logische Unterscheidung der Merkmale mehr zulassende Begriff.

Die Worte 17a *ἓν μὲν ὅπως ἄν τύχωσι καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς* haben viel Kopfzerbrechens verursacht und zu mehreren Abänderungsvorschlägen Anlaß gegeben. Ich suche ihren Sinn durch folgende etwas erweiternde Übersetzung auszudrücken: „Sie bilden eine Einheit aufs Geratewohl,[12] die Mehrheit schneller und langsamer, als sich gebührt, und dann machen sie die einzelnen untergeordneten Einheiten sogleich zur unbestimmten Vielheit.“ Die drei Glieder, in welchen das fehlerhafte Verfahren gekenn-

[11] Siehe auch unten S. 124.

[12] Oder: bilden Einheit und Mehrheit aufs Geratewohl, sch. u. l. als s. geb., und dann usf. — vgl. 28d *τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν.*

zeichnet wird, entsprechen den drei Gliedern des vorher beschriebenen richtigen Verfahrens: 1. die Einheit des Oberbegriffs aufzusuchen, was zwar nur in einem zunächst problematischen Versuch geschehen kann (*θεμένους*), aber doch mit scharfer 508
Anspannung der Aufmerksamkeit und nicht aufs Geratewohl zu geschehen hat; 2. die Zahl der Arten und Unterarten festzustellen, in welche diese begriffliche Einheit sich gliedert; 3. mit dem untersten Artbegriff abzuschließen, der nun *εἰς τὸ ἄπειρον* entlassen werden kann. So wie dort die oberste begriffliche Einheit, die unmittelbar unter ihr stehenden Begriffe und endlich die letzten Unterbegriffe sachlich zu unterscheiden waren, während ihre Bezeichnungen sich zum Verwechseln gleich sehen, indem neben *μία ἰδέα* auch einmal *ἕν* für die oberste Einheit steht (*τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου καὶ τοῦ ἑνός*), dasselbe *ἕν* aber in der Verbindung *τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον* von den oberen Artbegriffen und dann in *τὸ ἓν ἕκαστον* von den untersten Artbegriffen zu verstehen ist, geradeso müssen wir hier das erste *ἕν* inhaltlich von dem zweiten unterscheiden: jenes ist der oberste Gattungsbegriff, dieses irgendein beliebiger der ihm untergeordneten Begriffe. — Begriffliche Einheiten bezeichnet das *ἕν* in diesem Zusammenhang immer (so auch noch 17 d *περὶ παντὸς ἑνὸς καὶ πολλῶν* oder 18 c *μέχρι ἑνὸς ἑκάστου* und *ἑνὶ ἑκάστῳ*: die Begriffe z. B. des Lautes *α* oder *β* oder *ϱ*), nicht das Einzelding; aber Begriffe verschiedener logischer Ordnung. [Bury erklärt in der Einleitung zu seiner Ausgabe p. 36 die ganze Stelle mit den Worten „jedoch die Weisen unserer Tage stellen Einheit (One) her, wie es sich eben schicken mag, und Mehrheit schneller und langsamer, als es nötig ist, und nach der Einheit unmittelbar Unendlichkeit (an Unlimited)“ und in der Ausgabe selber S. 19 bemerkt er zum Texte, indem er im Anschluß an die erste Stallbaumische und zweite Badhamische Ausgabe *καὶ πολλά* tilgt: „eine logische Einteilung mag untauglich sein, entweder weil sie es versäumt, gewisse unentbehrliche Spezies aufzuzählen (*θᾶττον*), oder weil sie überflüssige Spezies einschließt unter Anwendung einer schlotterigen (roundabout) unwissenschaftlichen Methode (*βραδύτερον*) anstatt der Dichotomie: vgl. *Πολιτ.* 262, 266 d, 285 u. 277 a: *παρὰ καιρὸν σπεύδοντες . . βραδύνουσιν*; auch das *Πολιτ.* 264 b angeführte Sprichwort: *οὐχ ἡσύχους εὖ διαιροῦντας ἠνυκέναι βραδύτερον.*“ — Die Erklärung der Stelle, die H. Maier, Syll. d. Aristot. II, 2 S. 5 A. vorbringt, faßt die Worte nicht scharf und läßt sich nicht halten.

μετὰ δέ = „nachher“ wird nicht ohne weitere Beispiele bei Platon

sein. Sollte mich hierin die unbestimmte Erinnerung trügen — Asts Lexikon weiß nichts von diesem den Dichtern entlehnten Gebrauche, den (vgl. Schmids Atticismus) besonders Lukian später wieder in die Prosa eingeführt hat —, so bin ich geneigt, mit Jackson *μετὰ δὲ τὰ ἕν* (undekliniert wie in 16 d) zu schreiben.]

Als Beispiel für das *ποιοῦσιν ἓν ὅπως ἂν τύχωσιν* mag dienen die Einreihung des *σοφιστής* unter die *θηρευταὶ* oder *κάπηλοι* (*Σοφ.* 221 d ff., 224 d berichtigt durch 232 a ff.), des *βασιλεύς* unter die *νομεῖς* (*Πολιτ.* 261 d, berichtigt durch 275 d f.); für das *πολλὰ θᾶττον τοῦ δέοντος ποιεῖν* und das sofortige Verflüchtigen der Einheit ins Unbestimmte die vorschnelle Verallgemeinerung von Beobachtungen, die in den Urteilen *μέθη* oder *συμπόσια κακόν, αἶγες κακόν* (*Νομ.* 637 a, 639 a) oder *ἡδονὴ ἀγαθόν* zutage kommt. Das *βραδύτερον τοῦ δέοντος* kann nur ein Einschieben von Gliedern bedeuten, die entweder auf Unterscheidung ganz unwesentlicher Merkmale beruhen (wie z. B. wenn die übersichtliche Darstellung von Pferde- oder Hunderassen mit einer Einteilung nach den Farben begonnen würde), oder auf bloß eingebildeten, irrtümlich angenommenen Merkmalen (wie wenn etwa der Begriff Mensch oder in Verfolgung seiner Einteilung ein ihm untergeordneter Artbegriff, z. B. der des
509 Semiten, dichotomisch zerlegt würde in a solche, denen Zauberkraft zukommt oder deren Augen, wie man es von den Sonntagskindern erzählt, Geister sehen können und b solche, bei denen solches nicht der Fall ist). [Man mag zur Erklärung auch die oben S. 91 aus *Πολιτ.* 285 a b abgedruckte Stelle heranziehen. Doch dient sie nur dazu, das *θᾶττον τοῦ δέοντος* deutlicher zu machen. Der Gegensatz der beiden Satzglieder *ταῦτά τε τοσοῦτον διαφέροντα ξυμβάλλουσιν εὐθὺς εἰς ταὐτὸν ὅμοια νομίσαντες καὶ τοὐναντίον αὖ τούτου δρῶσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες* liegt in der umgekehrten Richtung des Weges, der das eine Mal von den Artbegriffen aufwärts, das andere Mal vom Gattungsbegriff abwärts verfolgt wird, beidemal mit fehlerhafter Abirrung (als Beispiel für *οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες* kann die *Πολ.* 262 d getadelte Einteilung der Menschen in Hellenen und Barbaren dienen): während an unserer Stelle bei dem gegensätzlichen *πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος* nur an den Weg abwärts gedacht ist und eine doppelte Weise ungeschickten Abweichens von seiner idealen Richtung geschildert wird.]

Neue erhebliche Schwierigkeiten liegen in den logischen Erörterungen, durch welche die *ὄντα* in vier Klassen, *εἴδη* oder *γένη*, geteilt werden, cap. XII—XVI p. 23 c ff.

Der Name für die erste Klasse ist *ἄπειρον*; so 23c, 24a, 26b. c. d, 27b. d, 30a. c, 31c, 32b, *γένος τοῦ ἀπείρου* lesen wir 25a. Dieses *γένος* ist 25d durch *γέννα* ersetzt und eine feminine Genetivform, sei es nun *γέννας* oder *γενεᾶς*, wird auch 30e und 52c zu dem überlieferten Artikel *τῆς* aus *γένους* herzustellen sein. Alles was die Eigenschaft hat oder bekommt, *ἄπειρον* zu sein (wofür gleichbedeutend in 28a *ἀπέραντον* steht), ist dieser Klasse zuzurechnen: 24b. d, 26a, 27d. e, 31a, 41d; was jene Eigenschaft verliert, hört auf, ihr zuzugehören: 26a. Das Wesen der ganzen Klasse wird bezeichnet als *φύσις τοῦ ἀπείρου* 24e, 25d, 28a[13] und ihr kennzeichnendes Merkmal, *σημεῖον τῆς τοῦ ἀπείρου φύσεως*, ist das *δέχεσθαι τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον*, 24e (vgl. 26d), d. h. der unbestimmten Steigerung und Verminderung[14] fähig zu sein, oder negativ ausgedrückt kein *πέρας* und *τέλος* (keine *τελευτή*) und sonst keine feste Bestimmtheit an sich zu haben, auch keine *ἀρχή*, keine *μέσα* von bestimmter Zahl, 24a, 31a. Statt *ἡ φύσις τοῦ ἀπείρου* wird deshalb auch gesagt *ἡ τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχομένη φύσις* 25c und die einzelnen *ἄπειρα* können auch als *τὰ τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχόμενα* bezeichnet werden, 27e. Als einzelne Beispiele der Art lernen wir kennen die Qualitäten der Temperatur und Feuchtigkeit, die Intensität und Schnelligkeit einer Bewegung, Tonhöhe, Größenausdehnung (*τὸ θερμότερον καὶ ψυχρότερον*; *ξηρότερον καὶ ὑγρότερον*; *σφόδρα καὶ ἠρέμα* oder *σφοδρότερον* und *ἡσυχαίτερον*, verwandt mit dem *πλέον καὶ ἔλαττον*, das *ἐν πράξεσιν* zu bemerken ist; *θᾶττον καὶ βραδύτερον*, auch als *ταχὺ καὶ βραδύ* aufgeführt; *ὀξὺ καὶ βαρύ*; *μεῖζον καὶ σμι-* 510
κρότερον, 24a. b. c, 25c. e, 26a). Wir lassen diese Angaben zunächst auf sich beruhen und gehen weiter.

Das zweite *εἶδος τῶν ὄντων* heißt *πέρας*; 23c, 25b, 26c. d (hier zweimal), 27b. d, 30a. c, 31c. In 25d haben wir die Bezeichnung *ἡ τοῦ πέρατος γέννα* und gleichbedeutend daneben *ἡ τοῦ περατοειδοῦς*. Mehrfach findet sich auch *πέρας ἔχον*, nämlich zweimal in 24a und noch 26b. Während das adjektivische *ἄπειρον* unterschiedslos als Name der ersten Klasse und als Eigenschaftsbezeichnung gebraucht wird, eignet sich die substantivische Form

[13] Vgl. oben S. 51 und unten S. 125.

[14] Durch den Komparativ zweier zusammengestellter Adjektiva von gegensätzlicher Bedeutung, wie *θερμότερον καὶ ψυχρότερον*, ohne Angabe eines Anhaltspunkts für die Komparation wird die schwankende Unsicherheit und unfaßbare Unbestimmtheit sehr gut bezeichnet. Vgl. Schneider a. a. O. S. 13.

πέρας[15] nicht zu doppeltem Gebrauch. Dagegen finden wir den umständlicheren Ausdruck πέρας ἔχον auch in jenem doppelten Sinn. Dem eigentlichen Wortsinn dieses Ausdrucks nach müßte man freilich πέρας als das Merkmal der Klasse nehmen. Und so bilden in der Tat in 24a das πέρας und μᾶλλόν τε καὶ ἧττον und wieder 27e πέρας ἔχειν und τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δέχεσθαι, was uns als σημεῖον des ἄπειρον bekannt ist, Gegensätze. Der Eigenschaft, ἄπειρον zu sein, scheint in 26a die Eigenschaft, ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον zu sein, entgegengesetzt, so daß man diese als Bedingung dafür ansehen möchte, daß etwas zur zweiten Klasse gehöre. Vorher aber, 25e, wird als Kennzeichen derselben hingestellt, daß sie die Unbestimmtheit, die der ersten Klasse eigentümlich ist, nicht zulasse, vielmehr dem Schwanken zwischen Entgegengesetztem durch Beschränkung Maß und Ziel setze. In solchen Bestimmungen, die aus 26a. b. d, 27d zu ergänzen sind, scheint übrigens das πέρας auch wieder in anderer Weise mehrdeutig. Das Maß, das durch seinen Einfluß in anderem hergestellt wird, ist eben auch πέρας. So schiene dann, was dieses Maß hat, als πέρας ἔχον gleichartig mit den Dingen der dritten Klasse, den sogleich näher zu betrachtenden μικτά.

Als Arten des πέρας lernen wir 25a. b kennen πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ τὴν ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτι περ
511 ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ᾖ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον. Also alle in Zahlen auszudrückenden Verhältnisse, ebensogut z. B. 7 : 5 oder 4,36 : 13,01 als 2 : 1, das διπλάσιον, oder 1 : 1, das ἴσον, bilden solche Arten.

Noch ist zu erwähnen, daß 24c. d das ποσόν so vorkommt, daß man es durch πέρας ἔχον in der Doppeldeutigkeit dieses Ausdrucks ersetzen könnte. Es wird hier einmal mit dem μέτριον zusammengestellt.

Es ist nicht leicht, in diesem Gewirr von Bestimmungen sich sicher zurecht zu finden. Doch gehen wir zunächst einfach noch weiter.

Die dritte Klasse bildet das aus den beiden ersten zu einer Einheit Zusammengemischte: 23d ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυμμισγόμενον, 25b τὸ μικτὸν ἐκ τούτοιν ἀμφοῖν, 30a κοινόν, 31c κοινὸν γένος. Es wird auch als ἔκγονον, Abkömmling, der beiden andern bezeichnet, als γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος

[15] Ihr entspräche ein substantivisches ἀπειρία. Diese Form findet aber in unserem Zusammenhang keine Anwendung, kam dagegen oben, 16c, vor.

ἀπειργασμένων μέτρων 26 d, als *ἐκ τούτων μικτὴ καὶ γεγενημένη οὐσία* (27 d) und als *τὰ γιγνόμενα* diesen beiden, *ἐξ ὧν γίγνεται πάντα*, gegenübergestellt 27 a.[16] Ausdrücklich wird 27 d noch beigefügt, daß es aus jeglicher Mischung der beiden ersten Gattungen entstehe. Demnach kann nicht zweifelhaft sein, daß jeder Art des *ἄπειρον* auch mindestens eine des *μικτόν* entspricht, was übrigens auch schon aus 25 e abzuleiten wäre. Besonders wird bemerkt, daß der aus Lust und Vernunfttätigkeit gemischte Lebenszustand, in dem die *εὐδαιμονία* sich verwirklicht, zur dritten Klasse gehört, 27 d. Außerdem erfahren wir, daß Gesundheit, Harmonie,[17] die Jahreszeiten *καὶ ὅσα καλὰ πάντα ἡμῖν γέγονε* zustand komme durch richtige Mischung der ersten und zweiten Klasse, d. h. also daß sie der dritten Klasse zuzurechnen seien, 26 a, 31 c.

Dieses *μικτόν* müssen wir in hellere Beleuchtung rücken. Es ist zu erwarten, daß dabei auch auf das *ἄπειρον* und *πέρας*, die beide in ihm stecken, noch einiges Licht falle. Eine seltsame Mischung fürwahr, bei der, wie wir 26 a lesen (vgl. auch 24 b. c), dem Wortlaut nach dem einen Bestandteil widerfährt, daß er vernichtet, daß er aufgehoben wird! Freilich wie soll man überhaupt zwei Dinge mischen, die sich so rein gegensätzlich ver- 512
halten wie das *ἄπειρον* und *πέρας*, deren Merkmale *μᾶλλόν τε καὶ ἧττον* und *ποσόν* einfach unverträglich sind? Wenn das Gemischte wirklich ein *ποσόν* sein und doch das *ἄπειρον* an sich haben soll, so müssen diesem außer dem *μᾶλλόν τε καὶ ἧττον*, das in der Mischung fehlt, noch weitere Merkmale eigen sein. Die Beispiele, welche wir für Arten dieses ersten *εἶδος* gefunden haben, machen das vollends deutlich. Wenn hier das *θερμότερον — ψυχρότερον*, dort das *ὀξύτερον — βαρύτερον* eine Mischung mit dem *πέρας* eingehen, so behalten sie die Besonderheiten der Art, die sie schon vorher, während sie in dem Merkmal des *μᾶλλόν τε καὶ ἧττον* einig waren, voneinander getrennt hielten. Wir können sagen, diese unterschiedlichen, auch in dem *μικτόν* noch vorhandenen Qualitäten, waren vorher Träger des *μᾶλλόν τε καὶ ἧττον*; jetzt sind sie Träger und Grundlage der an ihnen vorgenommenen Maßbestimmtheit. Dem entspricht auch die bildliche Schilderung 24 d. e, wo sie als der Raum (*ἕδρα* und *χώρα*) erscheinen, in dem der Übergang von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit sich vollzieht. Nicht der Begriff, den die Adjektiva

[16] Weiteres siehe noch S. 132 f.

[17] Dieses Wort, *ἁρμονία*, tritt 31 a ein für das vorher, 26 a, gebrauchte *μουσική*.

θερμόν, ψυχρόν, ὀξύ, βαρύ ausdrücken wollen, wird durch das Hinzutreten des *πέρας* aufgehoben, sondern nur die Komparativendung, die ihnen angehängt war. Und so hat sich das *πέρας* nicht mit dem *ἄπειρον* gemischt, nein, als ein *ἐγγιγνόμενον* hat es das *ἄπειρον* verdrängt (*τὸ ἄπειρον ἀφείλετο* 26 a), und das, in was es hereinkommt, ist das *θερμόν* oder *ψυχρόν*, das *ὀξύ* oder *βαρύ* usw., d. h. allgemein ausgedrückt, das Intensive (Qualitative) und Extensive. Das Merkmal *ἄπειρον* oder *μᾶλλόν τε καὶ ἧττον*, das diesen eigen war, ist eigentlich nicht die Unbestimmbarkeit, sondern die uneingeschränkte Bestimmbarkeit. Diese hört auf, sobald eben die tatsächliche Bestimmtheit eintritt. Der Ausdruck ist nicht ganz geschickt. Anstatt *δεχόμενον τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον* könnte die erste Klasse geradeso gut als *δεξόμενον τὸ πέρας* gekennzeichnet werden. Das wäre sogar weniger mißverständlich. Mit aristotelischer Terminologie dürfte man sagen, das *ἄπειρον* ist potenziell ein *ποσόν* oder *ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένον* (der Ausdruck stammt aus 27 d). Das Bestimmbare und das Bestimmte verhalten
513 sich wie der ungeformte zum geformten Stoff. Das Bestimmung Gebende kann als Form bezeichnet werden. Form und Stoff werden aber nur abstrahendo an dem geformten Stoff unterschieden. Sofern die abstrakt vorgestellte Voraussetzung aller Maß- und Formbestimmtheit, der für sich betrachtete Stoff völlig unbestimmt ist, durfte er als *ἄπειρον* bezeichnet werden. Und doch, da dies nicht sein einziges Merkmal ist, muß ein *ἄπειρον* strengeren Sinnes, dessen einzige begriffliche Bestimmtheit eben die *ἀπειρία* ausmacht, von ihm unterschieden werden. Und so haben wir eine Doppeldeutigkeit des Wortes *ἄπειρον*,[18] die das Verständnis des ganzen Abschnittes erschwert. Wie uns offenbar geworden ist, kann das *ἄπειρον* in diesem strengen Sinne mit dem *πέρας* in keine Verbindung und Mischung eingehen. Dieses *ἄπειρον* ist nicht das Bestimmbare, das noch bestimmt werden kann und soll, sondern ist und bleibt das Unbestimmte und als das ewig Unbestimmte auch unbestimmbar. In jenem haben wir eine Aufgabe, bei der die Untersuchung anhebt, in diesem eine Grenze, an der sie endigt.

Also: zuerst und in ursprünglichstem Wortsinn das Unbestimmbare und dann doch das Bestimmbare! Beides soll uns *ἄπειρον* hier sein? Damit wäre dann freilich der Begriff, mit Hegel zu reden, in sein Gegenteil umgeschlagen. Aber was in Hegels

[18] Vgl. auch oben S. 118.

logischen Entwicklungen ganz regelmäßig wiederkehrt, auch bei Platon anzuerkennen: dagegen werden die meisten Leser sich sträuben. Ich erinnere aber, vom Parmenides ganz abgesehen, an die Behandlung der Begriffe *μὴ ὄν* und *ὄν* im Sophistes, bei der doch ganz unleugbar Ähnliches vorkommt: jedes *μὴ ὄν* ist in gewissem Sinne *ὄν*, jedes *ὄν* in gewissem Sinne *μὴ ὄν*. Das ist die Summe der dort schon entdeckten Weisheit. Und dann wird uns im Philebos selbst eingeschärft, daß wir keinen Begriff verstehen können, von dem wir nicht alle Unterarten aufzeigen; von dem *ἄπειρον* selbst hieß es schon oben, 23 e. f, daß es zugleich *ἕν* und *πολλά* sei. Jedenfalls wäre ein *ἄπειρον*, das durch gar keine Aussage zu beschreiben wäre, als eben durch das tautologische *ἀπειρόν ἐστιν ἄπειρον* (A = A) für uns das pure Nichts, so gut 514
wie das im Sophistes abgewiesene merkmal- und prädikatlose *ὄν* oder *ἕν*.

Eine volle logisch systematische Gliederung des Begriffs *ἄπειρον* in seine Arten wird uns nun freilich trotz der Ankündigung in 24 a nirgends zuteil. Aber die Beispiele, an denen es sich zeigt, das *θερμότερον — ψυχρότερον* usw. geben Anhaltspunkte genug, um es mit einer solchen zu versuchen. Die bloßen Gedankengebilde einerseits, das sinnlich Empfindbare anderseits werden als erste Unterarten einander gegenüberzustellen sein. *ἐπὶ δεξιά* uns wendend (*Σοφ.* 264 e) teilen wir die zweite Art nach Seiten ihrer extensiven und ihrer intensiven Erscheinung. Bei dieser verharrend unterscheiden wir die Wirkungen der Gefühlserregung (Lust und Schmerz) und der Sinneswahrnehmung; letztere aber zerlegen wir *κατὰ μέλη οἷον ἱερεῖον* (*Πολ.* 287 c) nach den verschiedenen Organen, die uns die Auffassung vermitteln. Jedem ist spezifisch eine eigene Qualität des Objekts zugeordnet (vgl. *Θεαιτ.* 56 b. c [*Πολ.* VI 507 c ff., *Τιμ.* 67 e]), als eine unterste Art des *ἄπειρον*. Und indem wir diese damit definiert haben, ist durch Aufzeigung aller Mittelglieder zwischen dem obersten *ἕν* des allgemeinen Begriffs und ihr das *ποσόν* angegeben. Das oberste, noch in voller Allgemeinheit gehaltene *ἄπειρον* ist einer Bestimmung durch Maß und Zahl gar nicht zugänglich. Nur an dem durch die nach unten fortschreitende Gliederung schon in seiner bestimmten Qualität (z. B. als grüne Farbe) bezeichneten Stoffe, der abstrakt vorgestellt ebenfalls unbestimmt bleibt und als *δεχόμενον τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον* der näheren Bestimmtheit durch ein *πέρας* noch wartet (z. B. durch genaue Bezeichnung des Platzes, an

dem das fragliche Grün im Sonnenspektrum erscheint), läßt sich diese vornehmen. Erst an diesem untergeordneten ἄπειρον also haben wir das wirklich Bestimmbare und dem Oberbegriff kommt Bestimmbarkeit nur zu, insofern er eben in dem unteren Artbegriff wirklich ist: für sich bleibt er in unbestimmbarer, unfaßbarer Allgemeinheit.

So erweist sich bei genauerer Betrachtung das ἄπειρον in der Tat als dem μὴ ὄν verwandt, an das ich soeben erinnert habe. Es ist ein Negatives von großer Allgemeinheit, das aber
515 doch seine positive Kehrseite hat und, wo wir es recht fassen können, geradezu in Positives übergeht.

Schon der Name schillert. Denn neben dem Unbestimmten und Maßlosen bedeutet er ja das Zahllose. In dieser Bedeutung haben wir das Wort oben, 14 eff., gehabt, zu ἕν und πολλά in Gegensatz gestellt. Und da an jene früheren Ausführungen hier ausdrücklich angeknüpft wird, müssen wir erwarten, daß damit auch die alte Bedeutung des Wortes erneuert werden solle. Doch haben wir allerdings schon oben ein Übergehen in die Bedeutung des Undefinierbaren feststellen müssen. Platon bindet sich nicht leicht an feste Termini, weil das für immer geprägte Kunstwort denkfaul macht; aber er ist vorsichtig in der Wahl der ὀνόματα.[19] Wir dürfen deswegen überzeugt sein, daß er nicht hier wie oben das Wort ἄπειρον gesetzt hätte, wenn kein innerer Zusammenhang zwischen beiden Abschnitten gesucht werden sollte.

Ich möchte diesen in folgender Weise herstellen. Wenn die Division eines Begriffs ihr letztes Ziel erreicht hat, stellt sie mit ihren fest aneinander geschlossenen Gliedern ein Ganzes dar, das völlig bestimmt ist; aber wo sie Halt macht vor den Einzelausprägungen des untersten Artbegriffs, da beginnt mit deren Zahllosigkeit zugleich die begriffliche Unbestimmtheit. So liegt das erreichte Ziel auf der Grenze zweier verschiedener Bezirke, die durch die Definition der untersten begrifflichen Glieder klar abgesteckt ist; und das ἄπειρον, das jenseits bleibt, ist, können wir sagen, ein Grenzbegriff für Platon, wie für Kant sein Ding an sich oder für die Untersuchungen moderner Psychologen das Unbewußte. Die Grenzlinie aber, welche es von dem Bestimmten und damit klar Erkannten scheidet, ist verschiebbar. (Daher

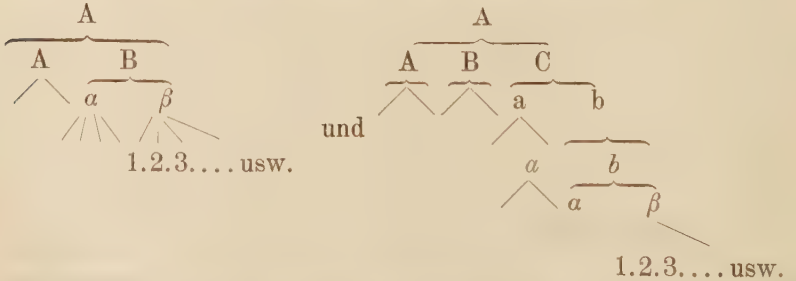
[19] Siehe z. B. 33 e über die λήθη.

der S. 124 bemerkte Doppelsinn des Wortes *ἄπειρον*.) Sie weicht vor der Untersuchung zurück. Durch diese wird dem *ἄπειρον* Boden abgewonnen, wie einem Sumpfe, der durch Dämme und Abzugsgräben beschränkt wird. Aber endlos ist der Fortschritt nicht. Bald wird das entgegendringende Gewässer zu mächtig; nirgends ist mehr fester Stand zu gewinnen. Da muß eine natürliche Grenze des festen und unsicheren Bodens anerkannt werden. Eine Ursache muß nachzuweisen sein, welche alle weiteren 516
Bemühungen vereitelt. Aller Fortschritt beruhte darauf, daß durch Gliederung des Begriffs die vorher verworrene Masse geordnet wurde. Dies ist ein Vorgang des Erkennens, des begrifflichen Gestaltens, der nur den schon vorliegenden Verhältnissen folgen kann, sei es nun, daß er die melodische Komposition eines Liedes, die richtige Bildung eines Wortes der Sprache analysiert, oder daß er die Bedingungen klarlegt, welche zum regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten zusammenwirken. Wenn mit der Durchführung der Formgestaltung durch Gliederung eines Oberbegriffs das Ende erreicht ist in der Definition des untersten Artbegriffs, auf welche jene hinausläuft, und nun ein nicht zu bewältigender Rest als *ἄπειρον* übrig bleibt, so muß dessen Widerstand gegen die begriffliche Analyse in seinem Stoffe liegen. Nun haben wir bei Zerfällung eines *μικτόν* in seine abstrakten Bestandteile (S. 123) als seinen Stoff das Räumlich-Sinnliche, das Extensive und Intensive, kennen gelernt. So werden wir also sagen dürfen: Raumausdehnung und Sinnesqualitäten sind die Ursache der zahllosen, begrifflich nicht zu gliedernden Vielheit der Einzelerscheinungen, und von ihnen selbst, von dem intensiv und extensiv Wirklichen gilt, daß es seinem Wesen nach nicht begreiflich, sondern nur empirisch ist, als schlechthin tatsächlich hinzunehmen. [Damit ist schon ausgesprochen, daß es nicht nur eine untere, sondern auch eine obere Grenze der Bestimmtheit oder Bestimmbarkeit gibt. Wenn ich z. B. beginne mit dem Oberbegriff *ζῷον* und die Stufen des zoologischen Systems über die Mittelbegriffe des Wirbeltiers, des Säugetiers, des Nagers herabsteige bis zur Hausmaus, so bilden nicht bloß die ungezählten als Individuen verschiedenen Vertreter dieses untersten Begriffes einen in logischer Übersicht nicht zu verarbeitenden Rest, sondern ein unaufgeklärter Rest bleibt auch in dem Oberbegriff. Ich kann das *ζῷον* etwa dem *σῶμα ἔμψυχον* gleichsetzen, kann *σῶμα* erklären durch *ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἁφήν*, *ψυχή* durch *ἀρχὴ κινήσεως*

(alle diese Erklärungen sind platonisch): aber was *προσβολή, ἐπαφή, κίνησις* eigentlich ist (oder was der Sinn des Raumbegriffs und des Begriffs der Sinnesempfindung ist, auf die ich mich etwa noch zurückziehen mag), das läßt sich nur durch Hinweis auf eine Erfahrung verständlich machen.]

Ich glaube, das stimmt zu anderen, klaren Aussprüchen Platons über die Sinnlichkeit.[20] Also werden wir mit unseren Schlüssen nicht fehlgegangen sein.

Soviel das *ἄπειρον* angeht, enthält der zweite der damit sich beschäftigenden Abschnitte (23 c ff.) hauptsächlich die wertvolle Ergänzung, daß die Gründe seines geheimnisvollen Wesens und Verhaltens entdeckt werden. Was das *πέρας* betrifft, so zeigte sich seine Bedeutung oben 16 c f. nur in der festen Zahl von Gliedern einer Begriffsdivision, aber bei der zweiten Untersuchung darüber erscheint es als die den einzelnen Begriffen selbst innewohnende Zahlbestimmtheit, ohne die sie für sich gar nicht gedacht werden können — als Beispiel diene eine Tonleiter oder
517 das gleichseitige Dreieck —, oder gar als das Formgesetz, das die Entwicklung einzelner individueller Erscheinungen beherrscht, so z. B. die Gesundheit eines bestimmten *ζῷον* ausmacht (vgl. 25 e). Man wird wohl finden, daß die inhaltliche Bestimmtheit der einem System angehörigen Begriffe der Grund dafür ist, warum das ganze von dem allgemeinsten Oberbegriff aus sich verzweigende und verästelnde System eben gerade soundso viel Begriffe in dieser bestimmten Über-, Unter- und Nebenordnung in sich befaßt, so daß also das in der zweiten Untersuchung zutag tretende *ποσόν* oder *πέρας* den Grund zu dem in der ersten Untersuchung beachteten enthielte. (So besteht also ein ganz entsprechendes Verhältnis in der Behandlung des *ἄπειρον* und des *πέρας* zwischen beiden Abschnitten.) Denn als Schema ist



[20] Vgl. im Register zu meinen Inhaltsdarstellungen der platonischen Dialoge die Artikel: Sein, Stoff, Wissen.

gleich brauchbar, um die 16 c ff. für Divisionen aufgestellten allgemeinen wissenschaftlichen Forderungen zu veranschaulichen. Und man könnte in dem erweiterten zweiten Schema noch beliebige Glieder einfügen, z. B. neben b oder *b* oder *β* noch ein c (und d) *c* (und *d*) *γ* (und *δ*) stellen, zwischen C und a—b ein $\widetilde{\text{a b}}$ einschieben. Immer hätten wir eben an dem Dargestellten ein Bild des *ποσόν*. Allein sobald ich A der *φωνὴ διὰ τοῦ στόματος ἰοῦσα* gleichsetze oder etwa *ἄνθρωπος* oder *ζῷον* unter A verstehe, wird mit der inhaltlichen Bestimmtheit des Oberbegriffs (oder durch seine Merkmale) auch die Gliederung bis zu den nur noch zählbaren, nicht mehr begrifflichen Einheiten 1. 2. 3. . . . usw. gegeben.[21] Mit den Beispielen der *γραμματική* und *μουσική* wird deshalb eigentlich schon vorgegriffen in das, was die 518
zweite Untersuchung bringen soll.

Die schillernde Färbung, die das Wort *πέρας* in diesem zweiten Abschnitt zeigt, indem es, wie wir gesehen, teils als Name der zweiten Klasse, des abstrakt für sich gedachten Maßes, teils als das Merkmal dieser Klasse, teils als die Ausgestaltung des Maßes in dem *μικτόν* sich darstellt,[22] ist aber nicht dadurch bedingt. Ihre Ursache ist vielmehr darin zu suchen, daß es nicht leicht ist, die beiden logischen Komponenten des *μικτόν* in der Schilderung von diesem und seinem Zustandekommen sauber getrennt zu halten. Die Begriffe *ἄπειρον* und *πέρας* in ihrer vollen Gegensätzlichkeit sind, wie wir bemerkt haben, unvereinbar; damit doch ihre Merkmale sich mischen können, die wir in dem *μικτόν* tatsächlich beisammen finden, muß ein Gefäß gegeben sein, in dem die Mischung sich vollziehe. Dies ist die raumerfüllende Stofflichkeit. Diese erscheint aber von Haus aus mit dem Merkmal des einen der zu vereinigenden Gegensätze behaftet. So ist an ihr schon vor der Mischung, die erst vollzogen werden soll, ein Unterschied zweier Bestandteile. Man möchte sagen, sie sei von Uranfang an gemischt, das *ἄπειρον* der

[21] [Vgl. G. Schneider a. a. O. S. 127 „Somit muß die Grenze“ — *πέρας* — „selbst in Abhängigkeit von der Idee stehen, sie muß durch die Idee bedingt und bestimmt sein.“] Die Frage, warum in einzelnen Gebieten verschiedene Zahlbestimmtheiten vorwalten, warum also z. B. die Verhältnisse, die für die harmonischen Töne maßgebend sind, nicht auch die Artikulierung der Lautsprache beherrschen, könnte man hier wohl auch aufwerfen. Sie wird aber in dem Zusammenhang nirgends angedeutet. Und erst eine Fülle gesicherten empirischen Materials, woran es dem Platon noch fehlte, wird Anlaß werden, sie zu stellen.

[22] Siehe oben S. 121 f.

Qualität sei in ihr mit der *ἀπειρία* der Form verbunden und durch die neue Mischung, um die es sich handelt, werden die Bestandteile der alten voneinander getrennt, wobei der eine frei werdend entweiche. Betrachten wir nun was hinzutreten soll, um die neue Mischung, die in unserer Darstellung allein diesen Namen trägt, hervorzubringen. Es heißt *πέρας*. Gemeint ist damit jedenfalls die Bestimmtheit der Form, nicht die Bestimmtheit der Qualität (außer sofern sie etwa von der Form abhängig gedacht würde).[23] Die ganze Art und Weise aber nun, wie der ungeformte Stoff selbständig für sich hingestellt wird, scheint mir Veranlassung geworden zu sein für eine ganz analoge Behandlung der Formbestimmtheit. Auch sie erscheint als etwas Zusammengesetztes, dessen einer Bestandteil bei der Mischung mit dem Stoffe sich verflüchtigt, während der andere darin sich behauptet. Der rohe Stoff
519 war ein *ἄπειρον* in doppeltem Sinn, aber er war verschieden von der *ἀπειρία* oder dem Begriff des *ἄπειρον* selbst: ebenso ist die für sich betrachtete Form eines Stoffes *πέρας* in doppeltem Sinne, und von dem Begriffe des *πέρας*, der nicht selbst Form eines Stoffes werden kann,[24] verschieden. So erklärt sich mir der Ausdruck *περατοειδές* (siehe oben S. 121) und *πέρας ἔχον* für das, was mit dem *ἄπειρον* sich mischt (26 b *ἐκ . . . τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν πέρας ἐχόντων συμμιχθέντων*) und, wenn ich das unbestimmte Subjekt *ταὐτὰ ταῦτα* in 26 a richtig verstehe, das *ἔμμετρον καὶ σύμμετρον* oder nach dem Wortlaut geradezu auch das *πέρας* (= dem *ποσόν* in 24 d) dort erzeugt. In den vier Stellen, wo das *πέρας ἔχον*[25] vorkommt (24 a und 26 b), ist es niemals (wie man aus 27 e folgern möchte, wo mit *πέρας ἔχετον* gewiß die Zugehörigkeit zu dem *μικτόν* gemeint ist, vgl. auch als hypothetisch gesetzte *λαβόντε τὸ ποσόν* in 24 d) die von dem Maße durchdrungene

[23] Vgl. *Tim.* 56 c, 61 e ff.

[24] Er ist dazu in seiner abstrakten Allgemeinheit nicht geeignet: zu vornehm, wenn man so will, um die umstrittene *ἕδρα* der Schilderung von 24 d selbst einzunehmen, wenn seine Macht über die des entgegengesetzten Begriffes siegt. Wenn es ihm gelingt, dessen Merkmal auszutreiben, wird er nur einen seiner Vasallen in die erledigte Stelle einsetzen können (vgl. 25 d, wo das *ἐντιθέναι ἀριθμόν* als Mittel angegeben ist, wodurch das *πέρας* die vorher verworrenen Dinge *σύμμετρα καὶ σύμφωνα ἀπεργάζεται*). — Nicht Zahl im allgemeinen ist das Wesen z. B. der Harmonie, der Melodie, des gleichwinkligen Dreiecks, sondern ganz bestimmte Zahlverhältnisse machen es aus.

[25] Nach 25 a *τούτων* (sc. *τοῦ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον, σφόδρα καὶ ἠρέμα κτλ.*) *τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα* dürften wir auch *τὸ πέρας δεχόμενον* dafür sagen.

und beherrschte Stofflichkeit, sondern es ist das zu ihr erst Hinzutretende, in sie Eingehende: etwas rein Formales und doch dem Ausdruck nach nichts Einfaches.[26] Wenn wir die Ausdrücke Stoff und Form im allgemeinsten Sinne nehmen, in dem sie gelegentlich von Philosophen gebraucht werden, können wir sagen: beide Seiten sind sowohl an dem ungeformten Stoff als der an den Stoff herantretenden Form zu unterscheiden. Die Form jenes Stoffes ist freilich eben seine Formlosigkeit (*ἀπειρία*) und der Stoff dieser Form ist ihr stoffloses d. h. körperloses oder bloß gedankenmäßiges Wesen. Eben dies findet sein Ende, indem die Formbestimmtheit in den materiellen Stoff des *ἄπειρον* eindringt. 520
Daß solche Betrachtungen von dem Zusammenhange des Philebos nicht allzu weit abliegen, kann durch Erinnerung an 16c gezeigt werden, wonach ja in jedem *λεγόμενον εἶναι* — und dazu gehören doch die Begriffe, die uns beschäftigen — sowohl *πέρας* als *ἀπειρία* drin sein soll.

Fast noch schwieriger als die reinliche Ablösung des *πέρας* von dem *μικτόν* ist die scharfe Durchführung eines Trennungsschnittes zwischen diesem und dem *ἄπειρον*. In 25e, 26a sind die Krankheiten mit Klang und Bewegung der Stimme zusammengestellt, als ob sie gleich jenen Qualitäten die stoffliche Grundlage bildeten für ein gestaltendes Formprinzip. Auch wenn wir den offenbar ungenauen Ausdruck verbessern und anstatt Krankheit unregelmäßiges Verhältnis der Säfte des Körpers einsetzen, die *νόσοι* selbst aber mit *ἀρρυθμία* und *ἀναρμοστία* in Parallele rücken, wird man sie immer als ein *ἄπειρον* gelten lassen müssen. Diese Rubrizierung bildet ja auch nur das Gegenstück zu den für das *μικτόν* gegebenen Beispielen samt angehängten Bemerkungen, die uns belehren, daß nur *καλά*, gute und vollkommen gestaltete Erscheinungen, zu der dritten Klasse zu rechnen sind 26b, vgl. auch 30d. Demnach haben wir nicht bloß den abstrakt gedachten noch ungeformten Stoff als *ἄπειρον* anzusehen, sondern auch allen nicht vollständig geformten Stoff, in dem die *ὀρθὴ κοινωνία*[27] mit der entsprechenden Form nicht hergestellt ist. Auch die maßlose Lusterregung wird mit aller Ent-

[26] Also darf man vielleicht sagen, das bestimmte Zahl- oder Maßverhältnis im Unterschied von dem abstrakt allgemeinen Zahl- und Maßgedanken, vgl. die vorletzte Anmerkung und die oben aus 26d abgedruckte Stelle *ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων*.

[27] Vgl. *κατὰ φύσιν* 32b.

schiedenheit als ἄπειρον bezeichnet. Dies bleibt 52c als Platons wirkliche Meinung stehen, nachdem er die Erklärung des Philebos, daß alle ἡδονή ein ἄπειρον sei 27e, durch seinen Sokrates hat prüfen und berichtigen lassen.[28] Dagegen muß der Lebenszustand, in dem die εὐδαιμονία liegen soll, natürlich zu dem μικτόν gehören, 27d: nicht, weil er aus Lust und Vernunfttätigkeit gemischt ist, μικτός, — es wäre grobes Mißverständnis, seine Einweisung in die dritte Klasse durch diesen Gleichklang bedingt zu glauben — sondern weil er maßvoll ist, weil in ihm die ἡδονή durch σωφροσύνη oder φρόνησις gezügelt wird. Das ἄπειρον ist nicht bloß ein Abstraktum; in dem μικτόν hingegen
521 ist weder, wie man anfangs meinen könnte, alles Konkrete zusammenzufassen, noch wird es auf Konkretes zu beschränken sein. Ein Quadrat bestimmter Seitenlänge z. B. wäre ohne Angabe des Materials, dessen Fläche es bilden soll usw., ein μικτόν, obgleich es in concreto keine Fläche anders gibt, denn als Begrenzung eines bestimmten stofflichen Materials und mit bestimmter Farbenerscheinung; ebenso wäre die klar bestimmte Farbe einer Fläche für sich als μικτόν in Anspruch zu nehmen: sie vereinigte ja in sich das ἄπειρον der allgemeinen Farbenqualität und die in einer Farbenskala genau nachzuweisende Bestimmtheit des Rot oder Blau oder was es eben wäre.

Das reimt sich nun wenigstens zusammen und wäre insofern verständlich. Aber in einigen der Bezeichnungen des μικτόν, die wir schon kennen gelernt (S. 122), und in anderem, was darüber gesagt ist, wo die vierte Klasse der ὄντα geschildert wird, scheint denn doch eine andere Anschauung sich zu verbergen. Nehmen wir vor allem noch diese bisher zurückgeschobene Schilderung der vierten Klasse zur Hand. Was ihren Rahmen ausfüllt, ist nach 23d die αἰτία τῆς ξυμμίξεως, mit vollerem Ausdruck 27a αἰτία τῆς μίξεως καὶ γενέσεως. Es wird gesagt, daß alles Werdende sein Werden einer Ursache, αἰτία, zu danken habe, daß

[28] [Vgl. auch *Pol.* IV 445c φαίνεται . . ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας, τέτταρα δ' ἐν αὐτοῖς ἅττα ὧν καὶ ἄξιον ἐπιμνησθῆναι. Entsprechend gibt es der unzulänglichen Staatsformen neben dem Idealstaat im ganzen vier, die in allgemeinen Zügen beschrieben werden können, während daneben als verschwommene Übergangsformen πολλαὶ καὶ ἄτοποι (VIII 544d) zu bemerken sind. So werden wir betreffs der Krankheiten imstande sein, typische Bilder weniger Hauptformen zu zeichnen, dagegen an eine erschöpfende Kenntnis aller Abweichungen von dem einfach normalen und gesunden Zustand ist gar nicht zu denken. Auch hier zeigt sich die S. 125f. besprochene Doppelbedeutung der ἀπειρία.]

es anstatt als *γιγνόμενον* ebensogut als *ποιούμενον* bezeichnet werden könne und daß mit seiner *αἰτία* das *ποιοῦν* identisch sei, 26 e, 27 a. Da demgemäß wie *ποιοῦν* und *ποιούμενον* auch *αἰτία* (*αἴτιον*) und *γιγνόμενον* sich gegenseitig fordernde und ergänzende Wechselbegriffe sind, kann schlechtweg von der *αἰτία* gesprochen werden, so zweimal in 27 a, ferner 30 c, zweimal in 30 d, 31 a, oder von dem *γένος τῆς αἰτίας* 30 a, wobei eben *αἰτία* in umfassendstem Sinn, als Ursache jedes Werdens (jeder Veränderung) verstanden ist. (Wie das Wesen des *ἄπειρον* durch *φύσις τοῦ ἀπείρου*, so wird das Wesen der vierten Klasse einmal, 26 d, durch *ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις* bezeichnet; von der *δύναμις τῆς αἰτίας* ist die Rede 30 d.) Wird so das vierte *γένος* klar genug von dem dritten, dem *γιγνόμενον*, das eben durch sie wird und ihre Wirkung ist, unterschieden, so wird es auch nachdrücklich und bestimmt den zwei anderen entgegengestellt, indem diese miteinander als *τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ* (27 a) zusammengefaßt werden. Ursache (*αἴτιον*) 522
ist nicht denkbar denn als Ursache einer Wirkung (*γιγνομένου* = *ποιουμένου*), die Ursache (*ἡ αἰτία* oder *τὸ τῆς αἰτίας γένος*) nicht anders denn als Ursache sämtlicher Wirkungen. Die Wirkungen aber sind, wenn das *ποιούμενον* oder *γιγνόμενον* = dem *μικτόν* ist, alle aufzufassen als Vereinigung oder Mischung des *πέρας* mit dem *ἄπειρον*, als ein Einfügen von Zahl und Maß (*ἐντιθέναι ἀριθμόν* vgl. 25 e) in das *ἄπειρον*, als Gestaltung. Deshalb ist die Ursache auch *τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν* und, wie ihre Wirkung die *γένεσις*, so ist ihr Stoff zur Gestaltung *ἄπειρον*, ihr Werkzeug *πέρας*. Bei diesen engen Beziehungen zur *αἰτία* erscheint das *μικτόν* immer als geradezu gleichbedeutend mit dem *γιγνόμενον* und es wird damit offenbar, daß die von Anfang an ihm beigelegten Bezeichnungen *γένεσις εἰς οὐσίαν*, *γεγενημένη οὐσία* usw. (siehe S. 122 und vgl. dazu noch 25 e *γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων συμβαίνειν*, 26 c *πλῆθος τῆς τοῦ τρίτου γενέσεως*) mit vollem Bedacht gewählt sind. Nun aber möchten wir das *γιγνόμενον* dem Konkreten, sinnlich Erfahrbaren gleichsetzen. Und wir könnten uns für diese Gleichung auf manche bekannten Sätze Platons berufen. Auch 30 c spricht dafür, wo die Unterscheidung der drei Abstrakta *ἄπειρον*, *πέρας*, *αἰτία* vorgenommen wird *ἐν τῷ παντί*, das dem dritten *γένος* gleich sein muß.[29] Doch den sinnlich konkreten Erscheinungen gehören

[29] [? Ich lasse den Satz so oben stehen, obgleich ich heute an seiner Richtigkeit zweifle. Allerdings wenn jedes *γιγνόμενον* ein *μικτόν* ist, nicht bloß das

gewiß auch die maßlosen *ἡδοναί*, gehört die Krankheit,[30] gehört vieles Unschöne und Unerfreuliche an. Wollen wir all das als
523 *γιγνόμενον* anerkennen, so wird es damit als bewirkt durch die *αἰτία* hingestellt. Eben damit erschiene es als *μικτόν*. Und das widerspricht den ausdrücklichen Erklärungen Platons hier im Philebos, die wir vorhin herausgehoben.

Wie sollen wir uns helfen? Einfach den Widerspruch festzustellen ist besser als ihn vertuschen. Aber es wäre schlimm, wenn wir dabei müßten stehen bleiben. Nun fällt sicherlich jedem, der sich in den Zusammenhang vertieft, auf, mit welchem Eifer und welcher Eindringlichkeit Sokrates unter ausdrücklicher Ermunterung des Protarchos (*λέγ' ὅπως βούλει, μηδὲν μῆκος ἡμῖν ὑπολογιζόμενος, ὡς οὐκ ἀπεχθησόμενος* 28 c) *διὰ μακροτέρων* das zweck- und vernunftgemäße Wirken der *αἰτία* lehrt. Er schlägt, wie er zu diesem Punkte übergeht, einen anderen Ton an, dessen feierlicher Ernst von dem leichteren Unterhaltungston des vorher geführten Gesprächs sich wohl vernehmlich unterscheidet[31] und

---

konkrete Ding, sondern auch die klar definierbaren Zustände eines solchen, wie z. B. *ὑγίεια* und wohl auch geistige Vorzüge, so möchte *τὸ πᾶν*, das sonst mit *κόσμος* gleichwertig ist, ein geeigneter Ausdruck für die Gesamtheit nicht abstrakter Wirklichkeit scheinen. Aber 23 c hieß es *πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ .. διαλάβωμεν* und da ergab die Teilung eben die bekannten vier Klassen, und ähnlich zeigte sich 30 a, daß *ἐν ἅπασι* nicht bloß *πέρας, ἄπειρον* und *τὸ τῆς αἰτίας γένος* beschlossen sei, sondern eben auch das *κοινόν* (= *μικτόν*) bildet dort eine Unterabteilung dieser *ἅπαντα*. — Vgl. auch das *ἐν τῷ κοινῷ* der nächsten Anmerkung aus 31 c.]

[30] gegen deren Zurechnung zum *ἄπειρον* man übrigens auch 31 c, d ins Feld führen kann. Wenn es hier von der *ἡδονή* und *λύπη* heißt, daß sie *ἐν τῷ κοινῷ* entstehen, so ist dies aber nicht dasselbe, wie wenn sie als *κοιναί* oder *μικταί* bezeichnet wären, sondern es ist damit gemeint, daß sie ihre Wirklichkeit nur an einem *μικτόν* haben als Wesensäußerungen desselben. Das könnte nun auch von einem *ἄπειρον* gesagt werden, das ja nur aus dem *κοινόν* abstrahendo ausgesondert wird. Das bestimmte *κοινόν* aber, an dem jene haften, ist das *ζῷον* oder, nach 32 b, *τὸ ἐκ τοῦ ἀπείρου καὶ πέρατος κατὰ φύσιν ἔμψυχον γεγονὸς εἶδος*. Wenn Platon annimmt, in jeder Art der *ζῷα* sei ein göttlicher Gedanke vollkommen zum Ausdruck gebracht, indem der Stoff, das *ἄπειρον*, durch die von dieser *αἰτία* gesetzten Maße völlig gebunden sei, hat er das Recht, sie ohne weiteres alle zu dem dritten *γένος* zu zählen. Das tut er hier. Darf man daraus wohl auch die Unveränderlichkeit des Typus jeder Art ableiten, die ja bekanntlich Aristoteles als Lehrsatz überliefert?

[31] und deshalb den bereitwilligen Gesprächsgenossen Protarchos für einen Augenblick an der Mitbeteiligung verzweifeln läßt: das ist die Bedeutung des *ὄντως σε ἐγὼ σεμνύνων ἐν τῷ παίζειν ἐθορύβησα* 28 c. Die im ganzen wohl ge-

auch Protarchos wird ganz warm bei seinen bestätigenden Worten. 524
Die Darlegung nimmt den Verlauf, daß die enge Verwandtschaft der *φρόνησις* mit der *αἰτία* als Anzeichen dafür genommen wird, diese habe größeren Wert als die *ἡδονή*. Die Annahme solcher Verwandtschaft entbehrt eines strengen Beweises; sie ist durch die Betrachtung des *κόσμος* und der vom Menschen an sich selbst zu beobachtenden psychischen Kausalität begründet. Mit ihr verbindet sich noch die ebenfalls nicht streng wissenschaftlich abgeleitete Überzeugung, daß es die Form und weiterhin die formgebende, gestaltende Ursache sei, die irgendeinem *ἀγαθόν* seinen Wert verleihe[32] (— sie wird

---

lungene Übersetzung Georgiis gibt hier, entschieden falsch: „durch mein scherzhaftes Wichtigtun". Eine nachfolgende Bemerkung ist freilich geeignet, das Verständnis schon dieser Stelle zu trüben. Nämlich wie Sokrates zu dem Schlusse gekommen ist, daß die *φρόνησις* zu der vierten Klasse gehöre, ein *αἴτιον* sei, fügt er 30e noch bei *ἔχεις γὰρ δήπου νῦν ἡμῶν ἤδη τὴν ἀπόκρισιν*. Protarchos erkennt das an, mit dem Beifügen *καίτοι με ἀποκρινάμενος ἔλαθες*. Und darauf bemerkt Sokrates nach dem überlieferten Wortlaut wieder *ἀνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιά*. Müßte ich das so stehen lassen, so würde dadurch auch mir jenes *σεμνύνων ἐν τῷ παίζειν* unverständlich, so daß mir nur ein ähnlicher Notbehelf, wie ihn Georgiis Übersetzung anbietet, übrig bliebe. Denn gerade was vor diesem Spruch vorausgeht, wäre damit als *παιδιά* von der *σπουδή* der übrigen Erörterung unterschieden, also gerade die über den Weltgeist und das Verhältnis des menschlichen Geistes zu ihm und überhaupt über die Stellung der *ζῷα* zum *κόσμος* gegebenen Ausführungen. Das scheint mir aber ganz unannehmbar, trotz der Verwandtschaft, welche der Abschnitt durch seine Verwendung alter Autoritäten (28c *πάντες συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί*, 30d *τοῖς πάλαι ἀποφηναμένοις*) mit den *μῦθοι* anderer Dialoge bekommt (vgl. oben S. 114). Und wie paßte denn auch der Satz als Erwiderung zu dem, was Protarchos gestanden hat? Was sollte das *γάρ* nach *ἀνάπαυλα*? Auch das *ἐνίοτε* wird man störend empfinden. Alles wird mit einem Mal durchsichtig, wenn man *ἡ παιδιά* am Satzende streicht [vgl. die *Ἀπολ.* 31d, *Φαιδρ.* 246c, *Θεαιτ.* 190c, *Πολ.* IX 580d (und wahrscheinlich auch X 585c) eingedrungenen Randglossen: *φωνή* — *ψυχή* — *περὶ τοῦ ἑτέρου* — *τὸ λογιστικόν* (*ἀεὶ ὁμοίου οὐσία*)]. Dann haben wir eine Wendung der Höflichkeit, mit der Sokrates den von Protarchos eingestandenen Fehler nachlassender Aufmerksamkeit entschuldigt: quandoque dormitat — unusquisque. Das *παιδιά* mag ein Leser beigesetzt haben, der der so häufigen Gegenüberstellung von *σπουδή* und *παιδιά* sich erinnerte, für die ich die Belege aus den Gesetzen S. 17—21 meines Kommentars zusammengestellt habe; vgl. insbesondere Stellen wie 659c, 761d, 769a, 771e, 798b, 803b ff.; für andere Dialoge siehe Asts Lexikon.

[32] Übrigens [dürfte man vielleicht behaupten, diese Überzeugung sei selbstverständlich, sobald sich herausgestellt hat, daß das Gute etwas Zusammengesetztes ist; auch] liegt ja schon in jener ersten Annahme eine Beschränkung des Begriffs der *αἰτία* durch Bezugnahme auf ein *ἀγαθόν* als seine Wirkung.

später als Überzeugung hingestellt, auch dort ohne Beweis, vgl. oben S. 99 —). Nur dem Anschein nach tragen diese Überzeugungen und Voraussetzungen einen Beweis, der schließlich die Rangstreitigkeit zwischen *φρόνησις* und *ἡδονή* zum Austrage bringt. Eigentlich sind sie nur der Grund dafür, warum die Frage nach dem Verhältnis der beiden zum *ἀγαθόν* zum Rahmen unter anderem auch für solche Betrachtungen über den *νοῦς* genommen wurde. Nicht als Mittel für die Beantwortung dieser Frage waren sie Platon wichtig, sondern an und für sich lag ihm am Herzen sie auszusprechen und die entgegenstehende Ansicht vom Walten des blinden Zufalls in der Welt zurückzuweisen.[33] Das scheint mir für das Verständnis der Komposition des Dialogs beachtenswert.

Wenn nun aber die Ursache, die in allem Werden der Welt wirkt, als *σοφία* und *νοῦς* gekennzeichnet werden kann, so bleiben bezüglich ihrer Wirkungen oder Gestaltungen zwei Möglichkeiten offen. Entweder ist auch alles was in der Welt geschieht und wird gut und vollkommen, so daß der auf sein Werk zurücksehende Gott die volle Befriedigung des
525 alttestamentlichen Schöpfers empfinden darf („und siehe da: es war sehr gut"); dabei träte aufs neue der Widerspruch gegen die über die *ἡδονή* und *νόσοι* gegebenen Erklärungen hervor, die eben doch auch in der Welt sind, und wir müßten uns erst bemühen, diesen Widerspruch durch Auslegung zu beseitigen. Oder aber es entsteht auch manches Unvollkommene, allein dieses ist nicht von der vernünftig wirkenden *αἰτία* herzuleiten, sondern geht hervor aus oder besteht in Elementen der Wirklichkeit, die ihrer Wirkung unüberwindlichen Widerstand entgegensetzen. Im ersten Fall ist alles Unbefriedigende, alles Bedrückende und Verwirrende quälend und unbegreiflich nur für unsere Empfindung und unseren engen Verstand, dem doch die Aufgabe gegeben ist, die Widersprüche aufzulösen und der in Verfolgung dieser Aufgabe immer weiter und weiter vordringen kann, nur nie bis zum Ziel, während vor dem umfassenden Blick eines unbeschränkten geistigen Wesens alle Unklarkeit schwände und jeder Widerspruch sich löste, — wie das Herakleitos aus-

[33] Der *ἀνὴρ δεινός*, der mit der Behauptung daher kommen könnte, *ταῦτα μὴ οὕτως ἀλλ' ἀτάκτως ἔχειν*, wird doch nur Demokritos sein können oder ein Schüler von diesem. Er war nicht einbegriffen unter den *πάντες οἱ σοφοί* von 28 c.

drückt in dem Satze *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια* (vgl. *Νομ.* 903 b ff.); es spricht für diese Auffassung der Wortlaut von 30 a *τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν*. Im zweiten Fall ist das Unbegreifliche im Werden keine *γένεσις*, sondern mit all ihrem Schwanken und sich Ändern die ursprünglich eigentümliche Daseinsform des dem Erkennen jedes vernünftigen Wesens zur Schranke gesetzten *ἄπειρον*. Dieses besteht noch außerhalb des *κόσμος*,[34] dessen Grenze auch die des *μικτόν* ist, ist etwas neben den angeführten *ἅπαντα* von 30 a oder dem *πᾶν* von 30 c.[35] Das *γίγνεσθαι*, das dann als Korrelatbegriff zu dem Sein einer erkennbaren, durchaus bestimmten, in sich vollkommenen *οὐσία* zu nehmen wäre, hätte in seiner Bedeutung eine Einschränkung erfahren ähnlich der, welche in früheren Schriften Platons dem *εἶναι* und der 526
οὐσία manchmal gegeben wird.[36]

Von hier aus ist auch die Frage zu beantworten, wie sich das *μικτόν*, von dem in jener ersten Erörterung über das *πέρας* und *ἄπειρον* gar nicht die Rede ist, zu den *ὄντα* verhalte, die dort in den Mittelpunkt des Gesichtskreises gestellt waren. Diese sind *μικτά*, sofern sie *γιγνόμενα* sind und soweit wir sie als völlig bestimmte vorstellen. Der Begriff des *ὄν* und *λεγόμενον εἶναι* ist aber allgemeiner. Geht doch auch die Fähigkeit, (*ἕν*) *πέρας* und *ἀπειρία* in sich zu fassen, über den Bezirk des *μικτόν* hinaus und kommt dem *ἄπειρον* selbst und gleicherweise dem *περατοειδές* für sich zu, die auch *ὄντα* sind. Hiezu stimmt wieder, daß auch eine *νόσος ὄν* sein soll, die doch nicht als *μικτόν* gilt. Freilich, wie soeben erst in Erinnerung gebracht worden ist, hat das *ὄν* selbst auch engere Bedeutungen. Noch im Timaios begegnen wir einer solchen Fassung dieses Begriffs, wo es sich

[34] Das entspräche der Vorstellung des Philolaos.

[35] Der *κόσμος* im ganzen, wofür sonst gleichbedeutend außer *τὸ ὅλον* auch *τὸ πᾶν* und *τὰ πάντα* vorkommt (z. B. *Πολιτ.* 269 c, 272 e, 274 a, 278 d, *Τιμ.* 27 c, 29 d, 44 d), ist nach 30 a. d belebt, beseelt: Soll denn etwa jedes *μικτόν* als beseelt gedacht werden, ähnlich wie bei Thales, von dem wir den Ausspruch haben *πάντα πλήρη ψυχῶν εἶναι*, dessen Sinn das Musterbeispiel des Eisen anziehenden Magnetsteins deutlich macht? Diese phantastische Vorstellung, der jede *δύναμις* aus einer *ψυχή* stammt, werden wir doch abweisen müssen.

[36] Daß das *ἄπειρον* wirklich nicht überall vom *πέρας* bewältigt und gebunden ist, darauf scheint auch der Ausdruck in 30 d hinzudeuten *ἄπειρον ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανόν*.

mit dem klar Erkennbaren, ohne Rest begrifflich Auflösbaren deckt. Und dieses kann wieder nur das völlig Bestimmte sein. Aber davon wollen wir hier nicht weiter reden. Es würde zu weit führen.

Zu Anfang des Abschnitts, wie Sokrates neben den zwei früher unterschiedenen Klassen des *ἄπειρον* und *πέρας*, in die sich alles einzufügen schien, die zwei weiteren des *μικτόν* und der *αἰτία* unterschieden hat, stellt Protarchos 23d die Frage *μῶν οὖν σοι καὶ πέμπτου προσδεήσει διακρισίν τινος δυναμένου;* Sie wird nicht einfach verneint, sondern nur für den Augenblick wird ein Bedürfnis zu Unterscheidung des fraglichen Fünften abgelehnt (*τάχ' ἄν· οὐ μὴν οἶμαί γε ἐν τῷ νῦν· ἐὰν δέ τι δέῃ, συγγνώσει πού μοι σὺ μεταδιώκοντι πέμπτον τι ὄν*).[37] Kann man ein solches wohl wirklich neben den vier anderen noch brauchen? Worin bestünde es denn? Seine Wirkung wäre Trennung der Bestandteile, welche die *αἰτία* vereinigt. Wir können das im Sinn der faktischen Trennung nehmen oder als bloß logische Zergliederung, Abstraktion verstehen. Nach
527 der allerdings in ihrer Bildlichkeit nicht wörtlich zu verstehenden Schilderung von 24c kommt wohl auch Verdrängung des *ποσόν* oder *πέρας* durch das *μᾶλλόν τε καὶ ἧττον* aus seiner Stelle tatsächlich vor. Nach 31d, 32b löst sich unter Umständen die *ἁρμονία*, in welcher beide Bestandteile des *μικτόν* bei ihrer *ὀρθὴ κοινωνία* zusammenstimmten. Aber da wir im *ἄπειρον* einen stofflichen Träger der Unbestimmtheit únd Bestimmtheit kennen gelernt haben, der doch der Bestimmung stets einen gewissen Widerstand entgegensetze, brauchen wir wirklich für die Tatsache der Auflösung und Trennung keine weitere Erklärung, kein neues Prinzip. Denken wir hingegen an abstrahierende Unterscheidung der im *μικτόν* vereinigten Bestandteile, so wird diese durch unseren Geist vollzogen, d. h. durch dieselbe *φρόνησις*, deren nahe Verwandtschaft mit der *αἰτία* hier behauptet wird.[38] Unklarheit bleibt noch darüber, wie denn der beobachtende, kritisch sondernde Geist zu dem schöpferisch gestaltenden und wie der bloße Gedanke zu seiner Ausführung sich verhalte; ferner ob die Priorität, die 27a dem *ποιοῦν* vor dem *ποιούμενον* zuerkannt

[37] *πέμπτον βίον* MSS. Das letzte Wort wird von Schütz, Stallbaum, Hermann und anderen einfach gestrichen. [Auch Bury denkt an *πέμπτόν τι ὄν*.]

[38] [Steinhart meint (Proleg. ad Phileb. p. 42 sq.), Aristoteles habe den vier Prinzipien des Platon als fünftes die *στέρησις* hinzugefügt. Sollte er dieses aus jener Frage des Protarchos nach einem *πέμπτον* entnommen haben?]

wird, als ein zeitliches Prius gelten dürfe, auch das *δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ* (27 a) oder die beiden *ἐξ ὧν γίγνεται τὸ γιγνόμενον* neben der *αἰτία* zeitlich vor der *γένεσις* da sei, wenn doch diese drei *γένη* nur an dem *πᾶν*, das eben *μικτόν* oder *γιγνόμενον* ist, beobachtet werden. Ein Wort zur Aufklärung darüber wird an einer späteren Stelle des Philebos, 64 b, ausgesprochen. Doch enthält dieses in seiner formelhaft steifen Fassung kaum mehr als die Anerkennung der hier versteckten Schwierigkeit.

[Es ist zu beachten, daß der Unterscheidung der vier Klassen von *ὄντα* 22 d die Bemerkung vorausgeht, man müsse prüfen, ob einer der beiden Bestandteile des befriedigendsten Lebenszustandes, Vernunftübung oder Lust, sich etwa als Ursache dieses Zustandes erweise. Unser Blick wird damit auf die kausale Betrachtung eingestellt, die zur ausdrücklichen Aufgabe gemacht wird mit 31 b *δεῖ δὴ . . . ἐν ᾧ τέ ἐστιν ἑκάτερον αὐτοῖν καὶ διὰ τί πάθος γίγνεσθον, ὁπόταν γίγνησθον, ἰδεῖν ἡμᾶς*. Vorher war nur die Verdeutlichung der Begriffe Lust und Vernunftätigkeit durch Eingliederung in das umfassende logische System verlangt worden. Wenn wir eine solche wirklich durchführen, so braucht dabei keine Rücksicht genommen zu werden auf die Verwirklichung des so Beschriebenen. Eben daraus folgt aber auch, daß ein Objekt, das nach logisch korrekter Methode definiert und so als *ἄπειρον πέρας ἔχον* (*ποσόν* und *ἕν*) erkannt ist, immer erst einen sehr fraglichen Anspruch auf Realität hat: als etwas objektiv Reales wird es erst vorgestellt, wenn man auch seine *αἰτία* angibt, die eben sein Bestehen als notwendig mit sich bringt. Es wird jedem Leser des Philebos auffallen, daß in der p. 16 ff. angestellten Betrachtung die drei Seiten *ἕν*, *πολλά*, *ἄπειρον* alle Verhältnisse des Seienden zur Ansicht zu bringen scheinen, nachher aber jene vier Klassen *ἄπειρον*, *πέρας*, *μικτόν*, *αἰτία* auftreten, deren zweite, das *πέρας*, die beiden Seiten der Einheit (des *ἕν*) und der durch die genaue Bestimmtheit des *ποσόν* begrenzten Vielheit (der *πολλά*) in sich begreift, so daß also plötzlich zwei neue *εἴδη*, das *μικτόν* und die *αἰτία*, eingeführt werden. Dergleichen sachliche Abweichungen weist jedes größere Werk Platons in sich auf. Der oberflächliche Beurteiler pflegt solche als Zeichen verschiedener nur äußerlich zusammengeflickter Entwürfe auszuschreien. Jeder Kenner Platons dagegen weiß, daß der Philosoph, der uns zur Philosophie erziehen möchte und keine fertige Schulweisheit überliefern wollte, überlegtermaßen die Ausgleichung der Unebenheiten von unserer Selbsttätigkeit fordert.

Nach seiner Absicht werden wir auch hier die vorausgehende Ausführung als ungenügend durch die zweite zu ergänzen haben. Die *αἰτία* darf nicht übersehen werden, wenn man das tatsächliche Vorhandensein irgendeines Dinges begreifen will. Damit daß seine logischen Bestandteile angegeben werden, daß die Beschreibung der *ἀπειρία* seines Stoffes und seiner durch ein *πέρας* mathematisch bestimmten Form nebst seiner Eingliederung in das System der übrigen ähnlich beschriebenen *μικτά* hergestellt wird, ist es noch nicht voll erklärt. — Wir waren oben zu der Überzeugung gelangt, daß jeder besondere Stoff als *ἄπειρον* die ihm zugehörige Form erheische, um zu schöner Darstellung in einem *μικτόν* zu kommen. Die eigentümliche Besonderheit jedes Stoffes aber erschien als schlechthin Tatsächliches, nur der Erfahrung zu Entnehmendes, nicht logisch irgendwoher zu Deduzierendes. Darin lag ein Gedanke, der der Herausstellung einer besonderen *αἰτία* für das Zustandekommen des empirisch Tatsächlichen verwandt ist. — Wenn es *αἰτία* nur für das *γιγνόμενον* gibt, das *ἄπειρον* und *πέρας* aber, als *δουλεύοντα εἰς γένεσιν αἰτίᾳ* nicht entstanden sind, so liegt darin wohl, daß sie nicht von empirischer Wirklichkeit sind. Eben dasselbe wird für die *αἰτία* gelten, sofern sie letzte, nicht selbst bedingt, sein soll. — Was im einzelnen die *αἰτία* eines *μικτόν* = *γεγενημένον* sei, darüber werden besondere Untersuchungen erforderlich sein; doch wenn man die Gesamtheit der im Kosmos befaßten *μικτά* überschaut, wird der Versuch einer teleologischen Erklärung auch für das einzelne sich empfehlen.

Die 31b bezeichnete Aufgabe, Lust und Vernunfttätigkeit in ihrem tatsächlichen Zustandekommen kennen zu lernen, wird nur für die Lust gelöst, indem (nach dem Ausdruck von 32a. b) die Bedingungen ihres Entstehens in dem *ἐκ τοῦ ἀπείρου καὶ πέρατος κατὰ φύσιν ἔμψυχον γεγονὸς εἶδος* aufgezeigt werden: nämlich *ὅταν μὲν τοῦτο φθείρηται, τὴν μὲν φθορὰν λύπην εἶναι, τὴν δ' εἰς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ὁδόν, ταύτην δ' αὖ πάλιν τὴν ἀναχώρησιν πάντων ἡδονήν.* Für die *φρόνησις* unterbleibt dieser Nachweis des Entstehens. Warum wohl? Ich glaube deshalb, weil sie nach Platons Meinung nicht wie die *ἡδονή* auf die *ζῷα* oder *σώματα ἔμψυχα* beschränkt ist: nach G. Schneiders Erklärung ist die *φρόνησις* als göttliche Vernunft gleicher Bedeutung mit der Idee des Guten in der Politeia und somit Ursache aller tatsächlichen Vollkommenheit und Schönheit und zugleich aller gedankenmäßigen Durchsichtigkeit oder

Erkennbarkeit in der Welt; auch in der Darstellung des Timaios ist der göttliche Geist, der den Weltplan entworfen hat, von der an den körperlichen Stoff der Welt gebundenen Weltseele zu unterscheiden.[39] Und dann der Erfolg der Vernunfttätigkeit, das Wissen, das als Wissen streng wahr ist, muß seinem Inhalt nach für den Menschen, soweit er diesen überhaupt fassen kann, derselbe sein, wie für Gott: dieser Wissensinhalt wird in Verhältnissen bestehen, die nicht geworden sind und wieder vergehen, sondern unveränderlich sind von Ewigkeit zu Ewigkeit, für die es darum keine *αἰτία* und keine genetische Betrachtung gibt, die vielmehr durch einfache Einzeichnung ins logisch gegliederte System vollendet zur Darstellung gebracht werden. Dagegen der Inhalt und Erfolg der Lusterregung ist nichts Ewiges, Bleibendes, daher auch dem ewigen Wesen Gottes fremdbleibend.

23e wird der Nachweis versprochen, inwiefern sowohl das *ἄπειρον* als das *πέρας* (oder *πέρας ἔχον*, wie es 24a heißt) je *ἓν καὶ πολλά* sei. Dann wird 24a gesagt, während die zweite Art noch zu warten habe, solle einstweilen der Versuch gemacht werden zu zeigen *ὅτι τρόπον τινὰ τὸ ἄπειρον πολλά ἐστι.* Mit *νῦν μέντοι ἄθρει τῆς τοῦ ἀπείρου φύσεως εἰ τοῦτο δεξόμεδα σημεῖον* in 24e wird der Übergang gemacht zum Erweis der Einheit des Begriffs *ἄπειρον* mit Angabe des allgemeinen Merkmals, wodurch alle seine Unterarten gekennzeichnet sind als *μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντα.* Dann folgt weiter 25a Sokr. *Οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ᾖ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο· ἢ πῶς σὺ φῄς;* Prot. *Κάλλιστά γε, ὦ Σώκρατες* Sokr. *Εἶεν· τὸ δὲ τρίτον τὸ μικτὸν ἐκ τούτοιν ἀμφοῖν τίνα ἰδέαν φήσομεν ἔχειν;* Prot. *Σὺ καὶ ἐμοὶ φράσεις, ὡς οἶμαι.* Was sind die *μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα*? Die Erklärer meinen: die Unterarten der Klasse des *πέρας*, deren mehrere unmittelbar darauf namhaft gemacht werden, Gleichheit, Verhältnis 2:1 usw. Das scheint mir nicht sicher. Es könnten auch die *μικτά* gemeint sein, wobei dann freilich der Satz unvollendet abbräche: man müßte anstatt des Kommas zwischen *ταῦτα* und *τούτων* Gedankenstrich

[39] [Übrigens wird ja im Timaios die hier vermißte Behandlung der Entstehung der *φρόνησις* im Menschen in mythenhafter Form nachgeholt.]

setzen. Jedenfalls ist folgendes zu beachten: während das *ἄπειρον* seiner Natur nach wesentlich passiv ist, ein *δεχόμενον*, und auch das *μικτόν*, der vom *πέρας* geformte Stoff, wohl als *δεχόμενον* beschrieben werden mag, erscheint das *πέρας* für sich in der weiteren Schilderung (z. B. 25 e) als aktiv, ein *ἀπεργαζόμενον*. Bei dieser Auffassung kann, wie mir scheint, die handschriftliche Überlieferung auch für 25 d am besten verteidigt und festgehalten werden. Sokrates wollte nach Erläuterung des *ἄπειρον* über die Klasse des *πέρας* rasch hinweggehen zu der dritten, des *μικτόν*, dem seine hauptsächliche Aufmerksamkeit zugewandt ist. Aber Protarchos kommt seinen Gedanken nicht ordentlich nach und nötigt ihn dadurch umständlicher erst nachzuholen, was er mit kurzen Andeutungen glaubte erledigen zu können, und insbesondere auch noch das allgemeine *σημεῖον* für die zweite Art anzugeben. Es bleiben unbestreitbar auch für diese Auslegung in 25 d einige Schwierigkeiten. Sie sind von Bury, dem neuesten gelehrten Bearbeiter des Dialogs[40] p. 165 ff. sehr klar bezeichnet und trefflich erörtert. Und es ist nicht zu leugnen, daß die Härten wesentlich gemildert werden durch die Satzumstellung, die Bury, einem Vorschlag Jacksons folgend, vorgenommen hat. Auch mich hat dieser Vorschlag, die Antwort des Sokrates dort zu teilen und ihre zweite Hälfte *ἀλλ' ἴσως καὶ νῦν ταὐτὸν δράσει· τούτων ἀμφοτέρων συναγομένων καταφανὴς κἀκείνη γενήσεται* erst seiner darauffolgenden Erklärung am Schlusse anzuhängen (nach *ἀπεργάζεται*), zuerst bestochen, und die geistreiche Beziehung, die das *ταὐτὸν δράσει* dabei erhält (auf den eben geführten *λόγος*, der durch die nachgeholte *συναγωγή* erst *σύμμετρος* und *σύμφωνος* werde) dient gewiß zu seiner Empfehlung. Bei längerer Überlegung mußte ich mich aber doch dagegen entscheiden.[41]]

[40] [Vgl. Schlußbemerkung.]

[41] [Wie Bury in seinen Nachträgen S. 216 mitteilt, hat sich auch G. E. Moore gegen die Änderung ausgesprochen mit folgender Erklärung: während für die *ἄπειρα* eine doppelte *συναγωγή* vorkommt (24 e—25 a und 25 c), ist für die *περα τοειδῆ* nur eine einzige vorgekommen (25 a—b). Mit *οὐ συνηγάγομεν* wird eben das Fehlen dieser zweiten *συναγωγή* berücksichtigt, die dann nachgetragen wird in 25 d. e *τὴν τοῦ ἴσου κτλ.* Die Bezugnahme der Frage *ποίαν καὶ πῶς λέγεις;* auf *τὴν τοῦ περατοειδοῦς* wäre immer als ohne weiteres verständlich anerkannt worden, wenn man den Text nicht angezweifelt hätte. Das Demonstrativum in *μιγνὺς ταῦτα* (25 e) weist nur auf *τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου*, nicht auf *τὸ ἄπειρον* und *τὸ περατοειδές*, zu *μιγνύς* aber wird (mit Rücksicht auf 25 d *συμμίγνυ δέ γε εἰς αὐτὴν . . . τὴν αὖ τοῦ πέρατος γένναν*) zu ergänzen sein *εἰς τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν*. Was die

31 d ff. werden, nachdem das allgemeine Wesen der *ἡδονή* zugleich mit dem ihres Gegenbildes, der *λύπη*, bestimmt ist, Arten der *ἡδονή* unterschieden. In der ersten Einteilung, welche gemacht wird, werden rein körperliche oder nur auf das gegenwärtige *πάθος* bezogene und geistige, in Erwartung eines Genusses oder Schmerzes bestehende aus einander gehalten und neben diesen beiden noch ein empfindungsloser Zustand bemerkt. An der zweiten Art von Lustempfindung wird beobachtet, daß die *μνήμη* ihre Bedingung sei, welche selbst *αἴσθησις* oder *μάθημα* zu ihrer Voraussetzung hat und daß sie mit *ὁρμή* und *ἐπιθυμία* verbunden sei. Alle diese psychischen Kräfte werden durch Schilderung 528
ihrer wirklichen Äußerungen kenntlich gemacht. Damit wird die Aufmerksamkeit noch für die Unterscheidung von Mittelzuständen geschärft, bei denen Lust und Schmerz teils abwechseln, teils sich in verschiedener Weise mischen. Und die Betrachtung dieser Zustände führt zu einer neuen Einteilung der *ἡδοναί* und *λῦπαι* in wahre und falsche, *ἀληθεῖς* und *ψευδεῖς*, 36 c. Daß diese Bezeichnung vom herrschenden Sprachgebrauch ganz abweiche, verhehlt Platon nicht. Er läßt es deutlich genug darin hervortreten, daß Protarchos immer und immer wieder gegen diese Bezeichnung sich verwahrt, auch nachdem ihre Bedeutung und der Grund ihrer Anwendung eingehend erklärt ist (36 c *πῶς ἂν εἶεν ψευδεῖς ἡδοναὶ ἢ λύπαι*; d *συγχωροίην . . . οὐκ ἄν*, e *πῶς γὰρ ἄν*; 37 e *εἴπερ ἁμαρτήσεταί γε ἡδονή*, 38 a *τὴν δ' ἡδονὴν αὐτὴν οὐδεὶς ἂν ποτε προσείποι ψευδῆ*, 41 b *εἴπερ εἰσίν*). Der Ausdruck ließe sich leicht ersetzen durch „törichte und vernünftige" Freude und Betrübnis. Diese Eigenschaftswörter sind den von Platon gebrauchten ja eng verwandt und sie hätten in solcher Anwendung nichts Ungewöhnliches. Aber Platon legt offenbar großen Wert auf sein „wahr und falsch" und glaubt eben damit das Wesen der beiden Arten am besten bezeichnen zu können. Wenn nun nach der ausdrücklichen Versicherung von 40 e, 41 a nur die Falschheit einer Erregung, die ihr Objekt unrichtig würdigt, was immer nur bei gemischten oder durch ihren Gegensatz bedingten Empfindungen vorkommen kann, diese zu einer schändlichen und schlechten macht, so folgt daraus, daß eine einfache ungemischte *ἡδονή* nicht schändlich und schlecht sein kann und ebensowenig eine reine *λύπη*.

zwei *συναγωγαί* betrifft, sagt Moore, er könne nur „suggest that the first is of ideas, the second of particulars, which seems borne out by the expression *τὴν τοῦ πέρατος γένναν* as contrasted with *εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι* (25 b)."]

Als Beispiele der heftigsten Erregungen, die ihre Heftigkeit eben der Verbindung mit der entgegengesetzten Schmerzempfindung verdanken und deshalb zu den unwahren gehören, mindestens so weit als die Schmerzempfindung der Lust gleichkommt, nennt Platon *τὰς τῆς ψώρας* 46a. d. In unserer Zeit könnte man als augenfälliger die *ἡδοναί* des Säufers oder des Morphinisten dafür einsetzen, die genau denselben Charakter haben. Auch alle solchen *ἡδοναί*, die *τῶν κναίδων* gewiß inbegriffen (vgl. *Γοργ.* 494a), sind nach Platon sowohl falsch als schändlich und im
529 Grunde eben deshalb schändlich, unanständig, verächtlich, weil die ihnen huldigen in der Erregung übersehen, daß sie aufgewogen werden durch eine ebenso starke oder gar überwogen durch eine viel stärkere *λύπη*, und weil sie darüber vergessen und verlernen, wahre d. h. reine Be-Befriedigung zu suchen, wie sie andere Dinge oder Beschäftigungen (die eben darum edler sind) gewähren.

Gegen diese Folgerungen, welche sich schon an 37e anknüpfen ließen, aber den Gegnern eudämonistischer Begründung der Ethik mißfallen müssen, scheint aus 47a Widerspruch erhoben werden zu können. Die Schilderung beschäftigt sich dort auch in dem Satze *οὐκοῦν ὁπόταν αὖ πλείων ἡδονὴ κατὰ τὰ τοιαῦτα πάντα ξυμμιχθῇ κτλ.*, der dem in 46e vorhergehenden *ὅταν πλείους λῦπαι τῶν ἡδονῶν γίγνωνται* entspricht (und mit ihm zusammen die Ausführung des zweiten Teils der vorausgeschickten Aufstellung bildet *αἱ τοιαῦται μίξεις αἱ μὲν ἐξ ἴσων εἰσὶ λυπῶν τε καὶ ἡδονῶν, αἱ δ' ἐκ τῶν ἑτέρων πλειόνων*) noch mit Leuten wie den Psora-Kranken: und sie behauptet unzweifelhaft, es gebe unter den *ἡδοναί*, für welche damit ein typisches Beispiel gegeben sein soll, solche, bei denen wirklich ein Überschuß der Lustempfindung über die *λύπη* vorhanden sei, während sie trotzdem unwahr, verkehrt, nach Umständen verächtlich und schimpflich bleiben. Aber während die ganz bestimmte Erklärung von 40e über die *πονηραὶ ἡδοναί*, sie seien das nur *τῷ ψευδεῖς εἶναι* nicht umgedeutet werden kann, ist es leicht, den scheinbaren Widerspruch dagegen in 47a durch Auslegung jener Worte wegzubringen. Die gemischte Lust- und Schmerzempfindung solcher Kranken kann gewiß mehr Lust als Schmerz enthalten, aber nur für eine gewisse Zeit: dann überwiegt wieder in dem Gemisch der Schmerz über die Lust. Die beiden mit *ὅταν* und *ὁπόταν αὖ* eingeleiteten Temporalsätze gehören zusammen zur Schilderung desselben Zustands: und wenn

man sie ineinanderrechnet, so bleibt von der heftigsten und wildesten Lusterregung einzelner Augenblicke nichts übrig, das nicht bezahlt wäre mit der Demütigung, Niedergeschlagenheit und dem Schmerz der anderen. Der zweite der weder als Lust noch als Schmerz anzuerkennenden Zustände, deren Beachtung auf die Frage nach der Wahrheit der Lustempfindungen hingeleitet hat 530
(35 e *εἴ τις τούτων* — sc. *τοῦ πληροῦσθαι καὶ κενοῦσθαι* — *ἐν ἑκατέρῳ γιγνόμενος ἡμῶν ἀλγεῖ, τοτὲ δὲ χαίρει*), befaßt gerade diese mächtigsten Erregungen in sich. Wollte man aber die oben gegebene Texterklärung anfechten und das *ὅταν* und *ὁπόταν αὖ* durchaus als die Einleitung zweier ganz verschiedenen, nicht zusammenhängenden Zustände behandeln, so wäre aus den Worten des zweiten Satzes allein der Schluß zu ziehen, daß es unter den *σφοδρόταται ἡδοναί* solche gebe, in denen nach Abtrennung des *φαινόμενον, ἀλλ' οὐκ ὄν*, das sie nach 42 b in dem grellen Widerschein der Flamme mit ihnen verbundener heftiger *λῦπαι* erhalten, ein Rest positiver Lust übrig bleibe — aber gewiß nur mit sehr mäßigem und bescheidenem Übergewicht, und daß wer dieses Mehr als Lust in Anschlag bringe, damit keinen Fehler begehe. Als Beispiel für solche Erscheinungen, wenn Platon sie wirklich für sich unterscheiden wollte und als tatsächlich ansah, könnte dann etwa die Stillung brennenden Fieberdurstes durch frisches Wasser dienen, aber allerdings gewiß nicht das Verhalten des aus dem Gorgias vorhin herbeigerufenen *κίναιδος*. Die Stillung des Durstes ist an und für sich eine *ἀναγκαία ἡδονή* (51 e, 62 e) und sie wird mit einem Überschuß von Genuß über die vorhergehende Unlust des Durstes verbunden sein, weil dessen Anfänge sich nach Umständen gar nicht fühlbar machen (43 c, vgl. 51 b *ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας ... παραδίδωσιν*, obgleich fraglich bleibt, ob das von den *ἀναγκαῖαι ἡδοναί* gelten soll); im Genuß der Stillung des Fieberdurstes, der im Augenblick als die höchste Lust des ganzen bisherigen Lebens erscheinen mag, als ganz unerhört und einzigartig wohltuend, liegt als Bedingung der auch unerhört peinigende Durst des kranken Leibes und der Überschuß des Genusses kann nicht größer sein, als etwa bei der Durststillung unter gewöhnlichen Verhältnissen in gesunden Tagen: alle weitere *ἡδονή* dabei ist *ψευδής* und — sofern sie gesucht würde, durch absichtliche Verwirklichung der Bedingungen, durch Herstellung der krankhaften Erregbarkeit (47 b, vgl. 54 e), wäre sie unsittlich, so gewiß als die *ἡδονή* des Säufers.

531 Doch auch auf folgende Worte aus 45e könnte sich jemand gegen meine zugleich intellektualistische und eudämonistische Deutung dieser Ausführungen berufen: *ἔν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς (καὶ τοῦ σώματος), ἀλλ' οὐκ ἐν ἀρετῇ μέγισται μὲν ἡδοναί, μέγισται δὲ καὶ λῦπαι γίγνονται.* Eben die *πονηραὶ ἡδοναί*, dürfte er sagen, gehören zu den *μέγισται* und wenn von ihnen gesagt wird, sie kommen zustande *ἔν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς*, so scheint damit ja sittliche Verkehrtheit, Schlechtigkeit als ihre Quelle und Voraussetzung bezeichnet zu sein. Es läge dann, da das 41a Behauptete nicht zurückgenommen wird, ein circulus vor, wie er dem Platon von vielen unbedenklich zugetraut wird, die ihn wohl für einen guten Schriftsteller halten, auch als Philosophen rühmen, aber nur in der wohlwollenden Art überlegener Kritiker. Allein Platon ist niemals gedankenlos. Die *πονηρία ψυχῆς* erklärt er sonst, seinem Lehrer Sokrates folgend, als *ἀμαθία* und *ἄνοια*. (Belegstellen sind überflüssig.) Und offenbar[42] versteht er sie auch hier ebenso. Darum, weil sie im Unverstand ihr Wesen hat, bildet sie sich falsche Meinungen über die Wirkung der Dinge und diesen *ψευδεῖς δόξαι* folgen (38b) *ψευδεῖς ἡδοναὶ καὶ λῦπαι*; aus ihnen gehen die heftigen Erregungen hervor, welche dem verständigen, richtig urteilenden Menschen (solange er auch körperlich gesund ist) fern bleiben.[43]

Zur Ergänzung läßt sich noch 63dff. heranziehen. Die *ἐπιστῆμαι*, welche als notwendiger Besitz des *εὐδαίμων* erkannt sind, werden dort gefragt, ob sie die größten und heftigsten Lusterregungen sich zugesellen lassen wollen. Sie legen dagegen die entschiedenste Verwahrung ein, weil sie dabei selbst nicht bestehen und jedenfalls sich nicht nützlich betätigen, keine Früchte bringen könnten. Platon verkennt auch im Philebos, wo er übrigens das Wort *ἡδονή* um des falschen Gegensatzes willen, in den es von andern zur *φρόνησις* gestellt worden war, meist in einseitigem Sinn gebraucht, den Lustwert der *ἐπιστῆμαι* nicht (vgl. 12c
532 *ἥδεσθαι δ' αὖ τὸν φρονοῦντα αὐτῷ τῷ φρονεῖν*, 52a.b *τὰς περὶ τὰ μαθήματα* oder *τῶν μαθημάτων ἡδονάς*). Es kann ihm nicht entgehen, daß, wenn durch die wahnsinnig aufregenden Genüsse, in denen viele

[42] Vgl. die über die *πονηραὶ δόξαι* abgegebene Erklärung, die 40e der über die *πονηραὶ ἡδοναί* vorausgeht.

[43] 40c *ψευδέσιν ἄρα ἡδοναῖς τὰ πολλὰ οἱ πονηροὶ χαίρουσιν, οἱ δ' ἀγαθοὶ ἀληθέσιν* mit dem vorher 40b angegebenen Grund *διὰ τὸ θεοφιλεῖς εἶναι* bildet keine Gegeninstanz.

Menschen das Höchste suchen, ruhige Betätigung der *φρόνησις* vereitelt wird, damit auch die *ἀληθεῖς καὶ καθαραὶ ἡδοναί*, welche mit den *ἐπιστῆμαι* aufs engste zusammenhängen und außerdem *αἱ μεθ' ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν* eine starke Einbuße erleiden oder geradezu abgeschnitten werden; er ist deshalb der Ansicht, daß die Summe der Lust selbst geringer sei im Leben dessen, der den heftigen oder (nach seiner mit Rücksicht auf das verfehlte Ziel allen menschlichen Strebens allerdings passend gewählten Benennung:) den falschen, unwahren *ἡδοναί* nachjagt, als dessen, der sie verwirft und dafür andere sucht (45 c. d). Und aus diesem Grund — die Folgerung ist im Zusammenhang mit dem andern ganz sicher — findet er jene heftigen Erregungen verwerflich und will ihnen jedes *ὄνομα καλόν*, also auch das Prädikat der *ὀρθότης* oder *ἀλήθεια* versagen 37 e; aus diesem Grund allein, der freilich hier nur angedeutet, klarer im neunten Buch des Staates gezeigt ist, findet er sie zum Teil häßlich und schändlich.

Es ist kein Zweifel, daß *αἱ μεθ' ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν καὶ δὴ καὶ ξυμπάσης ἀρετῆς ὁπόσαι καθάπερ θεοῦ ὀπαδοὶ γιγνόμεναι αὐτῇ συνακολουθοῦσι πάντῃ* in 63 e als reine und wahre *ἡδοναί* zu rechnen sind, so daß wir hier auch für die 51 b ff. schon gegebene Aufzählung solcher eine Ergänzung bekommen. Dort finden wir deren nur zwei Arten: das Lustgefühl, das in der angenehmen sinnlichen Wahrnehmung liegt, und das Lustgefühl des Erkennens, der ungehemmt verlaufenden geistigen Bewegung. Die hier nachgetragenen sind offenbar von größerer Innigkeit und tieferem Gehalte. Platon hat sie oben bloß weggelassen, weil er eben die *λόγων περίοδοι* (*Πολιτ.* 286 e) liebt, deren Windungen den Leser zu aufmerksamer Beachtung des Weges zwingen. Immerhin hat er auch oben angezeigt, daß noch sehr Wichtiges fehle, indem er ausdrücklich 52 b bemerkte, er wolle nur *τὰ τῆς φύσεως παθήματα χωρὶς τοῦ λογισμοῦ* berücksichtigen und absehen von allem was durch Reflexion (*λογισμοί*) vermittelt sei, von Urteilen und deren Inhalt abhänge. Jene Bemerkung lehrt uns, daß der Ausdruck *τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς* nichts 533
anderes meint als die Lust logisch widerspruchslosen Fortschreitens und Gedankenentwickelns, ganz abgesehen von dem Inhalt des Gedachten, eine mit ungehemmter geistiger Kraftentwicklung unmittelbar verbundene Befriedigung, und sie berechtigt uns zugleich, die andern oben aufgezählten reinen *ἡδοναί*, so wie es hier geschehen ist, zusammenzunehmen und von der Lustempfindung, die

aus dem ungehemmten Verlauf der sinnlichen Wahrnehmungen entspringt, zu verstehen. Eben weil alle *λογισμοί* ausgeschlossen sein sollen, kann das *πρός τι καλόν*, z. B. der schöne menschliche Körper und seine Widergabe durch die Kunst, hier gar nicht in Betracht kommen, sondern bloß die einfachen Formelemente: Gerade, Kreis usw. Und man muß sich darum auch sehr hüten, gelegentlich bemerkt, aus dieser Stelle schnellfertige Schlüsse über Platons Kunstanschauung zu ziehen. Es ist durch sie keineswegs ausgeschlossen, daß das Zusammengesetzte und Bedeutungsvolle (das *πρός τι*) ihm als ein höherer Grad vollkommener Schönheit gelte denn das einfache Formelement. — Daß in 51 b. c nicht die Gebiete aller der verschiedenen Sinnesorgane bezeichnet werden, wenn Platon doch, so wie ich es annehme, ganz allgemein die Lustempfindung bei ungehemmt vor sich gehender Sinneswahrnehmung im Auge hatte, das kann darin seine Erklärung finden, daß beim Essen der Geschmackssinn und unter Umständen wohl auch der Tastsinn sich so befriedigt, daß die *πλήρωσις* einer vorher fühlbar gewordenen *ἔνδεια* dadurch bewirkt wird.

Der *ἡδονή* entspricht nach Platons Meinung durchaus genau als ihr Gegenbild die *λύπη*. Von den unwahren *λῦπαι* aber hören wir fast nichts. Da niemand *λύπη* sucht — dies wäre ganz *παρὰ φύσιν* — und sie also für die Frage, was *ἀγαθόν* sei, lediglich keinen Anspruch auf Beachtung haben, fallen sie über den Gesichtskreis des Philebos hinaus. Man kann aber aus den Angaben über die *ἡδονή* alles folgern, was über sie zu sagen wäre. Daß die *λῦπαι* nach denselben Klassen und Arten einzuteilen sind wie die *ἡδοναί*, wird ausgesprochen. Auch die *ψευδεῖς λῦπαι* könnten nur in Mischung mit entgegengesetzten Gefühlen vorkommen und auch von ihnen gilt als selbstverständlich, was von
534 den *ἡδοναί* 40 e gesagt ist: daß sie aus keinem andern Grunde schlecht sein können als *τῷ ψευδεῖς εἶναι*; und was weiter für jene zu erschließen war, daß sie immer dann, wenn sie falsch sind, auch schlecht und schimpflich sind. Ein deutliches Beispiel können die *φόβοι αἰσχροί* des Feiglings und Weichlings abgeben, der eben (wie es *Prot.* 360 b ff. heißt) aus Unkenntnis des wahren *φοβερόν* und *θαρραλέον* sich da fürchtet, wo der Weise unerschütterlich festen Mutes bleibt. Auch die *λύπη* über irgendeine gerechte Strafe, die ja nur eine Wohltat für den Menschen ist und seiner Besserung dienen soll, wäre *ψευδὴς καὶ πονηρά*. — Zu den reinen *λῦπαι* wären außer dem körperlichen Schmerz, dessen all-

mähliche Heilung nicht empfunden wird, und der Erwartung solchen Schmerzes zu rechnen die Empfindung der Erschlaffung und des Stockens bei geistiger Arbeit, dann Trauer über die Wahrnehmung des Verfalls der geistigen Kräfte (vgl. 52a) oder über die Zerstörung der Mittel, die diesen dienen könnten, ferner gewiß alles, was wir Gewissensbisse nennen, sowie der sittliche Schmerz über das Verhalten anderer.

[48a—50b. Als Beispiel für die Zergliederung der gemischten geistigen Gefühle wird der Gemütszustand vorgenommen, in den wir durch Komödiendarstellungen versetzt werden. Um den merkwürdigen und schwierigen Abschnitt verständlich zu machen, gebe ich zuerst seine Sätze nach meiner Inhaltsdarstellung (S. 87f.) wider: „Das Komische beruht auf der Regung neidischer Schadenfreude (des *φθόνος*). Diese ist gekennzeichnet als Freude über ein Übel oder eine Verkehrtheit, die man bei einem Freunde wahrgenommen. Eine besondere Form der Verkehrtheit ist die mit der delphischen Mahnung zur Selbsterkenntnis kontrastierende naive Selbsttäuschung, die in Überschätzung des eigenen Reichtums oder dem Stolz auf eingebildete körperliche oder geistige Vorzüge bestehen kann und namentlich ja als dünkelhafte *δοξοσοφία* einen überall hervortretenden Charakterzug des gewöhnlichen Durchschnittsmenschen bildet. Ist sie mit Macht und Einfluß verbunden, so hat man Grund, sie zu fürchten und den Menschen, in dem sie verkörpert ist, als gefährlichen Feind zu bekämpfen; auch das Auftreten einer solchen Person auf der Bühne wird Gefühle der Furcht und Feindseligkeit wachrufen (*ἄνοια γὰρ τῶν ἰσχυρῶν ἐχθρά τε καὶ αἰσχρά· βλαβερὰ γὰρ καὶ τοῖς πέλας αὐτή τε καὶ ὅσαι εἰκόνες αὐτῆς εἰσίν* 49c). Ist aber die in solcher Selbsttäuschung befangene Person schwach und unfähig zu schaden, so wird man sie lächerlich finden. Und darin betätigt sich eben die neidische Schadenfreude, deren Wesen freilich selbst erst der genaueren Bestimmung bedarf. Daß sie als Regung der Unlust oder Lust unberechtigt ist (*ἄδικος*), steht von vornherein fest. [Jedermann versteht das Wort in solchem tadelnden Sinn.] Sofern sie also die Wahrnehmung eines Übels bei anderen Personen zur Voraussetzung hat, können diese Personen nicht unsere Feinde sein, über deren Übel sich zu freuen ganz in der Ordnung wäre, sondern nur unsere Freunde, denen wir anständigerweise unter allen Umständen nur Gutes wünschen sollten. Indem wir in der Komödie über ihre Verblendung, die eben ein Übel ist, in schadenfrohes Gelächter

ausbrechen, ist das Lachen selbst ein Zeichen unserer Lust, und doch ist die Schadenfreude, wie schon die sprachliche Bezeichnung (*φθόνος*) ausdrückt, welche sie vom Neide nicht unterscheidet, zugleich das Gefühl innerer [mit Selbstanklagen verbundener] Unlust 50a." Am meisten hat von den bisherigen Erklärern Stallbaum für das Verständnis des Zusammenhangs geleistet. Er schreibt u. a.: „Est invidia iniusta laetitia de malis eorum, quibus bene cupere debemus. Invidentes igitur aliis etiam ridemus hominum ignorantiam . . . At enim vero, quum is qui alteri invidet animi quadam aegritudine laboret, fieri non potest quin eodem tempore, quo ex ridiculo capimus laetitiam, etiam dolorem percipiamus." Seiner Spur bin ich namentlich mit Einschiebung der in Klammern beigegebenen erläuternden Worte des letzten Satzes gefolgt.

Komödie und Tragödie werden gewöhnlich als Gegenstücke behandelt und so geschieht es auch hier im Philebos. Die Wirkung der Tragödie auf die Zuschauer wird, ohne eingehende Analyse, kurz bezeichnet durch *ὅταν ἅμα χαίροντες κλάωσι*. Als Wirkung der Komödie dürfen wir dementsprechend angeben, daß die Zuschauer *ἅμα λυπούμενοι γελῶσιν*. Die Gründe des *γελοῖον* werden in näherer Untersuchung bloßgelegt, nicht die der damit sich mischenden *λύπη*. Doch so viel ist deutlich, daß diese auf Reflexion beruhen muß, und wohl auch, daß diese Reflexion moralisierender Art ist. Suchen wir an eigenen Erlebnissen uns weiter zurecht zu finden, so folgen wir damit nur einem schon *Gorg.* 481c.d von Platon gegebenen Winke: *εἰ μή τι ἦν τοῖς ἀνθρώποις πάθος, τοῖς μὲν ἄλλο τι, τοῖς δὲ ἄλλο τι, τὸ αὐτό, ἀλλά τις ἡμῶν ἴδιόν τι ἔπασχε πάθος ἢ οἱ ἄλλοι, οὐκ ἂν ἦν ῥᾴδιον ἐνδείξασθαι τῷ ἑτέρῳ τὸ ἑαυτοῦ πάθος*. Wir lachen über den Dorfrichter Adam in Kleists „Zerbrochenem Krug", wie er mit einer erfundenen Geschichte um die andere zuerst vor seinem Schreiber, dann vor dem zur Revision des Amtes eintreffenden Gerichtsrat die verräterischen Schrammen an seinem Kopfe und den Verlust seiner Perücke zu erklären sucht; wir lachen über ihn, wie er auf die bloße Beschuldigung der Klägerin den von ihr angegebenen Namen als den des Täters ins Protokoll will einsetzen lassen mit dem Bemerken: „Jetzt wird die Sache gleich ermittelt sein", und wie er, von dem Gerichtsrat auf die Gesetze verwiesen, erklärt, daß er dabei ganz nach ortsüblichem Brauch und „bewährter Tradition" verfahre. Wir können darüber lachen, weil wir zum voraus überzeugt sind, die Anwesenheit des Oberbeamten werde im vorliegenden Falle allen

Schaden verhüten, weil es also eine *ἀσθενὴς ἄνοια* ist, deren Verkehrtheiten wir zuschauen; einige Beklommenheit mischt sich der heiter frohen Erregung bei, wie auch der Gerichtsrat in seinem Urteil über den Beschuldigten zu schwanken anfängt und die sonderbar zurückhaltenden Bemerkungen des Mädchens, das allein Genaues weiß, eine Verurteilung als möglich erscheinen lassen. Ist solche beigemischte Beklommenheit vielleicht das Gefühl der *λύπη*, das Platon hier im Auge hat? Gewiß nicht: in dem Vorgang, der sie verursacht, liegt gar keine Komik, das Komische selbst aber soll Gegenstand oder Anlaß von *ἡδονή* und *λύπη* zugleich sein. Der tiefere Grund unserer Beunruhigung ist der, daß eben jenes unsichere Verhalten des Gerichtsrats und der als Zeugin aufgerufenen Jungfrau der Vermutung Raum gibt, die von uns verlachte Person könnte Macht bekommen. Aber mit dieser Annahme verlassen wir den Boden, auf den uns Platon beschränken wollte: die *ἄνοια*, die mit Macht verbunden ist, erklärt er für nicht lächerlich, sondern furchtbar und hassenswert. In der Tat wäre derselbe Richter Adam, den uns Kleist zeichnet, sobald die Schranken sich erweiterten, die hier seiner Macht gesetzt sind, auch auf der Bühne keine rein komische Figur.

Die Komödie und die Tragödie wollen uns Spiegelbilder des menschlichen Lebens vorhalten oder mit anderen Worten, wie Platon sich ausdrückt: unser Leben selbst ist Komödie und Tragödie. Nun möchte man etwa behaupten, die Freude, die wir an der Darstellung nehmen, habe wesentlich den Grund, daß wir das Abbild, das die Bühne uns zeigt, dem Urbilde ähnlich, also gut getroffen finden und außerdem durch die künstlerische Vereinfachung, die Unwesentliches wegließ und Wesentliches heraushob, befriedigt werden. Allein es handelt sich im Philebos um das Gefühl des unter Lachen genossenen Behagens in weitestem Umfang, namentlich auch um das, welches durch die Wahrnehmung der Ungeschicklichkeit und Verblendung wirklich handelnder Personen in uns als beurteilenden Zeugen hervorgerufen wird. Und hier wird man in der Tat nicht auskommen ohne Platons Erklärung, daß es die Wahrnehmung unserer intellektuellen oder moralischen Überlegenheit über andere beobachtete Personen sei, was es mit sich bringt, daß wir lachend uns freuen, oder auch die Überzeugung, daß andere wenigstens ebensowenig frei sind von Fehlern und Gebrechen als wir selbst. Korrekt aber, meint Platon, wenn ich ihn recht verstehe, sei das nicht. Suchen wir ein Beispiel auch anderen Ver-

haltens. Es bietet sich etwa das des Einsiedels in seinem Verhalten gegenüber der Einfalt des Simplizissimus. Während wir diese Einfalt in der Darstellung Grimmelshausens drollig finden und uns lachend daran erlustigen, fällt dem frommen Gottesmann nur das Elend des verwahrlosten Knaben aufs Herz und er gibt sich sogleich alle Mühe, seinen Mängeln abzuhelfen und ihn auf die Höhe des eigenen Standpunkts zu erheben. Wie er des Lachens sich fast völlig enthält, nur einmal (c. 10) „wider seinen Willen und Gewohnheit" ein wenig lachen muß, so wußte Herakleides (bei Diog. L. III, 26) von Platon zu erzählen ὅτι νέος ὢν οὕτως ἦν αἰδήμων καὶ κόσμιος ὥστε μηδέποτε ὀφθῆναι γελῶν ὑπεράγαν und Älian (π. ἱστ. III, 35) berichtet gar ἐν Ἀκαδημείᾳ μηδὲ γελάσαι ἐξουσίαν εἶναι, was ich indessen weder auf dieses Zeugnis hin noch nach Vergleichung mit dem christlichen Büßer ohne weiteres annehmen möchte. So viel aber ist doch wohl richtig, daß wer recht feinfühlig oder gut erzogen ist es als unanständig empfindet, einen Schwachen oder Ungeschickten, der nicht auf bösen Wegen geht, auszulachen. Damit scheint mir nachgewiesen, daß Platons Erklärung des Lächerlichen, die es in Verbindung mit der Mißgunst (φθόνος) bringt, obgleich sie einseitig ist, nicht völlig fehltrifft und daß in ihr eine tiefliegende psychologische Wurzel erreicht ist, bis zu der man wenigstens dann hinuntergraben muß, wenn man das ganze Gebiet aufklären will. Die λύπη aber, die sich dem frohen Genusse der eigenen Überlegenheit über andere beimischt, scheint Folge der Vergleichung mit einem anerkannten Grundsatz über das Verhalten zu anderen Menschen zu sein. Und dieser Grundsatz wird kein anderer sein als der der Gleichberechtigung aller Menschen, der schon im Gorgias und dann wieder der Politeia zum Ausdruck kommt. *Gorg.* 508a macht es Sokrates dem Kallikles zum Vorwurf, daß er die πλεονεξία rühme und sich nichts kümmere um die γεωμετρικὴ ἰσότης, welche die Menschen (und Götter) in freundschaftlichem Vereine zusammenordnet und an einander gliedert, indem sie jedem nach Würdigkeit das Seine zuteilt, und *Hol.* I, 349e f. wird gezeigt, daß der Sachverständige auf jedem Gebiet niemals vor seinesgleichen einen Vorteil voraus zu haben beanspruche, sondern nur vor den Unverständigen, die das ihnen Übergebene nicht richtig zu gebrauchen wüßten. — Wenn Platon überzeugt davon war, daß die sittlich verwerfliche Freude an Mängeln anderer Personen ein unvermeidlicher Bestandteil des Komischen, daß der φθόνος als seelische Grundstimmung eine Be-

dingung der erheiternden Wirkung der Komödie sei, so konnte er natürlich nicht anders, als diese von seinem Staate ausschließen.

Der Satz 49 d *οὐκ οὖν ἐπὶ μὲν τοῖς τῶν ἐχθρῶν κακοῖς οὔτ' ἄδικον οὔτε φθονερόν ἐστι τὸ χαίρειν;* scheint ganz der volkstümlichen Ansicht über das richtige Verhalten gegen den Feind gemäß, aber eben damit im Widerspruch zu sein mit bekannten, z. B. im Kriton und der Politeia erhobenen Forderungen Platons. Es fördert das Verständnis nicht viel, daß Bury auf Stallbaum verweist, der sowohl die Kritonstellen als Sätze aus der übrigen Literatur mitteilt, mit denen die volkstümliche Meinung zu belegen ist. Wir müssen uns die Frage beantworten, ob denn Platon, der gerade im Philebos so schroff seine Selbständigkeit behauptet und die im Gorgias durchgeführte Scheidelinie zwischen dem *ἡδύ* und *ἀγαθόν* noch tiefer auszieht, bezüglich der Behandlung des Feindes seine eigenen alten Sätze preisgegeben und den Grundsatz der Masse „wie du mir, so ich dir" sich angeeignet habe. Das wird kein aufmerksamer Leser behaupten wollen. Was für Fälle sind also wohl gemeint, in denen man sich über Übel der Feinde freuen darf und dadurch nicht hämischer Schadenfreude schuldig macht? Jedenfalls solche, in denen wir bemerken, daß unsere Feinde eben durch das, was ihnen Übles widerfährt oder auf sie drückt, gehindert werden, böse Absichten gegen uns oder andere zur Ausführung zu bringen. Alexander VI., der die eingeladenen Kardinäle vergiften will, vergreift sich selbst an dem todbringenden Trank, und dadurch, daß alsbald die schlimmen Folgen bei ihm sichtlich zutage treten, werden jene gerettet. Wenn sie sich freuten über das Übel, das ihm, ihrem offenbaren Feinde widerfuhr, so war das eine vollberechtigte, nicht tadelnswerte Empfindung. Platon hätte wohl auch einen absichtlichen Eingriff, der den Giftmischer veranlassen sollte, sich den Tod zu trinken, nicht für unberechtigt gehalten. Freilich, wenn wir der Sache auf den Grund gehen, so finden wir, daß Platon was in solchen Fällen dem Getäuschten oder durch das Fehlschlagen seines Planes Genarrten widerfährt durchaus nicht als wirkliches Übel für diesen in Anschlag bringt, vielmehr eher als für ihn selber wünschenswerte Wendung ansieht. Jenem ruchlosen Borgia z. B. war es das Beste, daß er nicht mehr länger zu leben hatte als *ἄχθος ἀρούρας* (vgl. *Θεαιτ.* 176 d). Also das Wort *κακά* steht hier gar nicht in strengem Sinn: es handelt sich um *μέσα*, die nur von der gedankenlos oberflächlichen Menge als *κακά* angeschlagen werden, tatsächlich aber in den be-

treffenden Fällen das Gegenteil davon sind. Und so bleibt in Gültigkeit, daß der gute Mensch niemand je Schaden und Unrecht zufügen wird, auch seinen Feinden nicht.

Übrigens ist es nicht ganz leicht zu sagen, wie die Wörter Freund und Feind hier eigentlich zu verstehen sind. Nach 49 b. c und e will es scheinen, als wären die verkehrt handelnden Menschen, die wegen ihrer Machtausstattung imstande sind, uns zu schaden, so daß wir sie fürchten müssen, für uns *ἐχθροί*, die verkehrt handelnden, denen es an Macht fehlt, so daß wir sie belächeln können, *φίλοι*. Aber dieser Schein ist gewiß nur durch Nachlässigkeit des Ausdrucks bewirkt. Stallbaum macht zu 49 d *τὰ δέ γε τῶν φίλων ὁρῶντας ἔστιν ὅτε κακὰ μὴ λυπεῖσθαι, χαίρειν δὲ ἆρ' οὐκ ἄδικόν ἐστιν;* die auch von Bury aufgenommene Bemerkung: „cave de amicis qui vulgo dicuntur hic cogitaveris"; Freunde, erklärt er, seien alle, denen wir Gutes wünschen (bene cupere) müßten. Müssen wir aber nicht jedem Menschen wohlwollend sein Bestes wünschen? Das ist sicherlich Platons Meinung. Machen wir jedoch damit ganz Ernst, so will der Unterschied zwischen Freund und Feind verschwinden.[44] Ich möchte mich darum lieber etwa so ausdrücken — und vielleicht treffe ich damit auch den wirklichen Sinn von Stallbaums Erklärung —: Freunde sind für uns die, deren Willensrichtung mit der unsrigen im Grunde zusammenstimmt, Feinde die, welche den unsrigen entgegengesetzte Lebensziele verfolgen. Dann wäre z. B. Kallikles im Gorgias Platons (oder Sokrates') Feind, obgleich beide einander persönlich zugetan sind und jeder an dem Wohlergehen des andern so herzlichen Anteil nimmt, daß er sich alle Mühe gibt, ihn zur eigenen Lebensanschauung zu bekehren. Was Kallikles für sich als Höchstes erstrebt, ist in des Sokrates Augen eitel Übel; was jener als Übel fürchtet, würde Sokrates für ihn herbeiwünschen und womöglich selber veranlassen, in der Hoffnung, daß er durch widrige Erfahrungen vielleicht könnte von der Nichtigkeit und Verkehrtheit seines Strebens überzeugt werden. Wenn die Ahnung sich einmal erfüllt, die Sokrates dem Gegner 519 a ausspricht, er werde um die Gunst des Volkes buhlend dessen Wankelmut zu erfahren haben, dann werden andere, die ähnliche Ziele wie er verfolgten (ihm also *φίλοι* waren), schadenfroh über den Sturz des vorher mächtigen Mannes frohlocken mit Gefühlen, wie sie die Zuschauer einer Komödie empfinden, Sokrates aber

[44] [Vgl. *Πολ.* II 382 c *τῶν καλουμένων φίλων.*]

wird sich freuen *ἐπὶ τοῖς τοῦ ἐχθροῦ κακοῖς* in der reinen Empfindung, von der es 49d heißt *οὔτ' ἄδικον οὔτε φθονερόν ἐστι τὸ χαίρειν.* Wir wollen noch beachten, was ebenfalls schon Stallbaum herausgehoben hat, „Socraticam invidiae definitionem cum Platonica fere conspirantem". Cf. Xen. *Ἀπομν.* III, 9, 8. Der erste, auch von Stallbaum abgedruckte Satz dort lautet: *φθόνον δὲ σκοπῶν ὅτι εἴη λύπην μέν τινα ἐξηύρισκεν αὐτὸν ὄντα, οὔτε μέντοι τὴν ἐπὶ φίλων ἀτυχίαις οὔτε τὴν ἐπ' ἐχθρῶν εὐτυχίαις γιγνομένην, ἀλλὰ μόνους ἔφη φθονεῖν τοὺς ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων εὐπραξίαις ἀνιωμένους.* Bury macht darauf nicht aufmerksam, gibt dafür aber zur Vergleichung die aristotelischen Erklärungen über den *φθόνος* aus *Ῥητ.* II, 9, 3 und *Ἠθ. Νικ.* II, 7, 1108 b 1 ff.

52c folge ich Heindorf und streiche *καὶ τὸ* vor *ἱκανόν*: es mag ursprünglich Randkorrektur des einfachen *καί* vor *εἰλικρινές* gewesen sein, dem allein hier neben vier anderen Adjektivis der Artikel fehlt. Dann lautet der Satz *Τί ποτε χρὴ φάναι πρὸς ἀλήθειαν εἶναι τὸ καθαρόν τε καὶ ⟨τὸ⟩ εἰλικρινὲς ἢ τὸ σφόδρα τε καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ μέγα ἱκανόν*; wobei *πρὸς ἀλήθειαν* sich natürlich mit *ἱκανόν* verbindet: zulänglich zur Erkenntnis der Wahrheit, zur Beurteilung des wahren Sachverhalts. Möglich ist auch, daß vor *ἱκανόν* noch ein weiteres Adjektiv ausgefallen wäre, etwa *μέγιστον.*]

Daß die Behauptung anderer Philosophen von der *ἡδονή* 53c, *ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς*, dem Platon selbst nicht ohne Einschränkung für richtig gilt, ist deutlich genug angezeigt. Nicht umsonst steht zweimal zwischen den aus ihr abgeleiteten Folgerungen zur Erinnerung *εἴπερ γένεσίς ἐστιν* 54c und d. Auch die Bezeichnung *κομψοί τινες* (vgl. S. 114, 88) für die Urheber dieser Lehre ist ein Fingerzeig. Welche Leute es immer sein mögen, jedenfalls setzt sich Platon in ein ähnliches Verhältnis zu ihnen, wie zu den *δεινοὶ λεγόμενοι τὰ περὶ φύσιν* von 44b, welche die Lusterregung insgesamt für nichts anderes als für Befreiung von Schmerz erklären. Wie er von ihnen sagte, man könne ihnen folgen *ὥσπερ μάντεσί τισι*, die das Richtige ahnen, und dürfe sie als Bundesgenossen betrachten, so heißt es hier zweimal, man sei diesen Leuten zu Dank verbunden (*χάριν ἔχειν δεῖ* 53c und 54d). Zum Teil ist ja die *ἡδονή* auch nach Platon nichts anderes als was jene Leute von ihr meinen. So steht 32b, man könne über die Empfindung des beseelten Wesens die Definition aufstellen: *ὅταν φθείρηται, τὴν μὲν φθορὰν λύπην εἶναι, τὴν*

δ' εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδόν, ταύτην . . . αὖ πάλιν τὴν ἀναχώρησιν
535 *πάντων ἡδονήν.* (Und das wird nicht nur 42c ähnlich wiederholt, sondern es wird auch 54e darauf angespielt.) Aber Platon verbessert seine Beschreibung vom Zustandekommen der *ἡδονή* 43c und 51bff. Und nach dieser Verbesserung sieht man, daß jene Definition nur auf einen Teil der *ἡδοναί*, und zwar die unreinen, unwahren zutrifft. Daraus folgt dann doch wohl, daß in Platons Sinn eben auch nicht jede *ἡδονή* als *γένεσις* bezeichnet werden darf; genauer daß nur die unreine und unwahre *γένεσις* ist, die reine und wahre hingegen *οὐσία*; ganz ähnlich wie sich vorher, 52c, ergeben hatte, daß die ursprüngliche Aufstellung, die *ἡδονή* sei *ἄπειρον*, in dieser Allgemeinheit falsch und auf die unreine, unwahre *ἡδονή* zu beschränken sei. Dabei wäre denn freilich das Wort *γένεσις* hier in einem ganz anderen Sinne zu verstehen als in dem Abschnitt über die vier *γένη τῶν ὄντων*, wo das *μικτόν* als *γένεσις εἰς οὐσίαν* bezeichnet war (siehe S. 133, vgl. 136); ja in einem davon so stark abweichenden Sinne, daß gar keine Ausgleichung oder Vermittlung möglich sein wird. Dort schienen eben die in 32b beschriebenen Arten der *ἡδονή* von dem *μικτόν* ausgeschlossen, weil sie des Maßes und der Formbestimmtheit entbehren, die dieses bei seinem Werden von der *αἰτία* eingeprägt bekommt. Und in schroffem Gegensatz zu dem, was wir soeben herausgebracht, müßte man sagen, nur die reinen und wahren Lustempfindungen seien *γενέσεις*, womit ihnen freilich die *οὐσία* gar nicht abgesprochen, sondern als in ihrer eigenen Entwicklung liegendes Ziel angegeben wäre. Dieser Unterschied der Bedeutungen von *γένεσις* ist auffallend, aber er tut dem Verständnis keinen Eintrag, weil das Wort ja an keiner Stelle zweideutig wird, sondern durch den Zusammenhang dort in diesem, hier in jenem Sinne genugsam bestimmt bleibt. Das Wort *οὐσία* aber wechselt, wie man finden wird, bei all dem seine Bedeutung nicht. Oben wie hier bedeutet es das, dessen Herstellung zum voraus als Zweck erscheint und das, wenn sie erreicht ist, als Vollkommenes in seiner Verfassung beharrt und als *ἀγαθόν* befriedigt. Das *μικτόν* nun soll ja auch nur *ὅσα καλά*, d. h. in ihrer Art vollkommene Gestaltungen, in sich befassen. Ein *μικτόν* erscheint deshalb einerseits, da es in kausale Beziehung
536 zur *αἰτία* gebracht ist, als *γιγνόμενον*, anderseits aber ist es *ὄν*, *οὐσία γεγενημένη* (27d). So ist denn die wahre, reine *ἡδονή οὐσία*, nach der vorausgehenden Untersuchung sowohl als nach der hier

geführten neuen.[45] Die unreine ist unter keinen Umständen *οὐσία*;[46] ob wir sie aber als *γένεσις* bezeichnen dürfen, hängt davon ab, ob wir dieses Wort als vollen Gegensatz zu *οὐσία* fassen, so wie es hier unten geschieht unter dem Einfluß anderer Philosophen, die Platon zitiert hat, oder bloß mittels logischer Abstraktion von der *οὐσία* scheiden und als Potenzialität zu ihr als der vollendeten Aktualität zugleich in Gegensatz und in Beziehung setzen. Der tiefere Grund des auffallend wechselnden Gebrauchs von *γένεσις* wird darin liegen, daß die Untersuchung in den beiden betreffenden Abschnitten von ganz verschiedenem Standpunkt aus und mit ganz verschiedener Blickrichtung angestellt ist: hier kommt es darauf an, Erscheinungen teils sinnlicher, teils psychischer Wirklichkeit nach ihrem Wert, der sowohl unbedingt als mehr oder minder bedingt sein kann, in Klassen zu sondern, wobei (54 b. c) *οὐσία* das selbständig Wertvolle, das einen letzten Zweck bildet, *γένεσις* das nur zu ihm hinführende und von ihm abhängige Mittel, *ὄργανον* und *ὕλη*[47] ein weiter Untergeordnetes bezeichnet.[48] Oben war alle Aufmerksamkeit darauf verwandt, Erscheinungen oder Begriffe, die beide sich als *μικτά* darstellten, in ihre abstrakten Bestandteile nach Stoff und Form zu zerlegen, wobei sich der Anschein nicht vermeiden ließ, als ob diesem logischen Zerlegen und Wiederzusammenfügen Vorgänge in den betrachteten Objekten selbst entsprächen, die in zeitlicher Folge sich abspielten; aber das war doch nur Schein: 537
das *ἡγούμενον* in 27 a war streng genommen kein zeitliches Prius; die *δουλεύοντα εἰς γένεσιν αἰτία* könnte man zwar als *ὕλη* und *ὄργανον* für sie bezeichnen, aber diese Bezeichnungen blieben bildlich und so steht eben auch *γένεσις* in jenem Zusammenhang nicht im gewöhnlichen, buchstäblichen Sinne.

[45] Und darin wird liegen, daß sie *ἀγαθόν* sei.

[46] Wenigstens für unsere beschränkte menschliche Erkenntnis nicht. Die Gottheit, für deren durchdringenden Blick es vielleicht kein Dunkel, keine Unklarheit und vielleicht auch nichts Schlechtes und Böses gibt, keine Grenze des *κόσμος* gegen ein darüber noch hinausliegendes Chaos (vgl. S. 136), sieht ja wohl dann nur *οὐσίαι*.

[47] Auch *φάρμακον*: dies dient zur Linderung und Stillung eines Schmerzes und damit weiterhin zur Wiederherstellung der Gesundheit, die ein Äußerstes, eine *οὐσία* ist. Die falsche *ἡδονή* der Schmerzstillung durch Arznei, Speise und Trank erscheint als *γένεσις*. Diese Erklärung können wir aus 54 e *ἐξιώμενοι πείνην ἢ δίψαν ἤ τι τῶν τοιούτων ὅσα γένεσις ἐξιᾶται* zurechtmachen.

[48] [Außerdem mußte Platon, um philosophische Vorgänger zu berichtigen, wohl deren Sprachgebrauch folgen.]

55a *τὴν δὴ φθορὰν καὶ γένεσιν αἱροῖτ' ἄν τις τοῦθ' αἱρούμενος, ἀλλ' οὐ τὸν τρίτον ἐκεῖνον βίον, τὸν ἐν ᾧ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι, φρονεῖν δ' ἦν δυνατὸν ὡς οἷόν τε καθαρώτατα*: wie überraschend kommt hier als *τρίτος βίος* jener Zustand herein, von welchem wir in 21e, 32eff. und 43c gehört haben! Die indifferente schmerz- und lustfreie *διάθεσις* (32c), die sich vereinigen läßt mit dem *βίος τοῦ φρονεῖν*, aber ihren Anspruch darauf, das *ἀγαθόν* zu enthalten, längst hat aufgeben müssen, zugleich mit der *φρόνησις* und auch mit der *ἡδονή*, sobald 22a erkannt war, daß ein aus *φρόνησις* und *ἡδονή* gemischtes Leben jedenfalls beiden vorzuziehen sei. Dieses gemischte Leben steht seitdem als das vor allem erstrebenswerte da, nur sind seine bestimmten Mischungsverhältnisse noch nicht erkannt. Es war, ebenso wie der Zustand der Indifferenz, nach Betrachtung des *βίος ἡδονῆς* und *βίος φρονήσεως* eingeführt worden, 22a, und zwar unter der Bezeichnung *ὁ ξυναμφότερος ἐξ ἀμφοῖν συμμιχθεὶς κοινὸς γενόμενος* und darauf war es mit jenen zu einer Dreiheit von Lebensformen (*τρεῖς βίοι*) zusammengefaßt worden, wobei noch einmal bemerkt wurde *τοῖν δυοῖν δ' οὐδέτερος ἱκανὸς οὐδὲ αἱρετὸς οὔτ' ἀνθρώπων οὐδὲ ζῴων οὐδενί.*[49] — *τρεῖς βίοι* sind *ὁ τῆς ἡδονῆς, τῆς φρονήσεως* und *ὁ κοινὸς βίος. τρεῖς βίοι* sind aber auch, in anderer Zusammenstellung, *ὁ τῆς ἡδονῆς, τῆς λύπης* und *ὁ ἄλυπός τε καὶ ἄνευ χαρμονῶν βίος* (43c). An unserer Stelle nun, 55a, wird eine Klasse von Menschen dem Spott preisgegeben, weil sie nichts anderes suchen und erstreben als *φθορὰν καὶ γένεσιν,*
538 *ἀλλ' οὐ* — — halt! Der Leser möge hier abbrechen; er möge den ganzen Gedankengang des Philebos bis hierher noch einmal verfolgen, möge insbesondere die Ausführungen des 53c mit *Τί δὲ τὸ τοιόνδε* beginnenden Abschnittes noch einmal oder zweimal durchgehen und selbst zu finden suchen, was wohl folgen werde nach jenen Worten *ἀλλ' οὐ*! Er wird sich etwa ergänzen *τὴν οὐσίαν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ*, denn sie bildet eben in diesem Abschnitt den Gegensatz zu der für sich und um ihrer selbst willen nicht erstrebenswerten *γένεσις*. Oder er mag sich ergänzen *τὸν τρίτον ἐκεῖνον βίον, τὸν κοινόν, ὃν μόνον ὡμολογήκαμεν αἱρετὸν πᾶσιν εἶναι, ἱκανὸν καὶ τέλεον ὄντα* (nach 22b). Nie und nimmer aber wird ihm in den

[49] Womit freilich eigentlich zu viel verneint ist: für den *πλευμών* und alle die Geschöpfe *ὅσα θαλάττια μετ' ὀστρεΐνων ἔμψυχά ἐστι σωμάτων* 21c ist der *βίος ἡδονῆς*, ein geistlos dumpfes Behagen, der höchste und voll befriedigende Lebenszustand. Wie der *βίος φρονήσεως* übermenschlich ist, 33b *πάντων τῶν βίων θειότατος*, so ist er untermenschlich — aber doch nicht untertierisch.

Sinn kommen, eine Ergänzung zu treffen, die mit dem tatsächlich hier Überlieferten inhaltlich zusammenfiele. Und kann man die überlieferten Worte überhaupt im Zusammenhang verstehen? wie kann man sie verstehen? Es wäre doch ganz unnatürlich, wenn jene Leute anstatt nach *φθορά* und *γένεσις* vielmehr nach dem Zustand der Empfindungslosigkeit strebten! Nach 22a könnten sie das ja nur tun *παρὰ φύσιν, ἄκοντες ἐξ ἀγνοίας ἤ τινος ἀνάγκης οὐκ εὐδαίμονος.* Wie kann man es ihnen demnach als Ziel vorhalten im Gegensatz zu dem Ziele, das sie wirklich verfolgen? Als Toren sind sie hingestellt um dieses Zieles willen; aber Toren wären sie in ihrer *ἄγνοια* auch, wenn sie jenes andere ihnen gewiesene Ziel wählten! Diese Erwägung legt den Gedanken einer Textänderung sehr nahe. Wer sich zur Änderung entschließen wollte, müßte entweder annehmen, es sei etwas ausgefallen nach *ἀλλ' οὐ* oder nach *τρίτον ἐκεῖνον βίον*, etwa gerade *τὸν κοινὸν τὸν ἐξ ἡδονῆς τε καὶ φρονήσεως ξυμμιχθέντα οὐδέ γ' αὖ τὸν ἕτερον* (*βίον κτλ.*); oder noch eher, es sei von einem Leser zu *τὸν τρίτον ἐκεῖνον βίον* ganz falsch die Ergänzung beigefügt, die ihn kennzeichnen soll, *τὸν ἐν ᾧ μήτε χαίρειν κτλ.* (vgl. die Glosse zu 30e oben A. 29), während Platon selbst gar nicht an die drei *βίοι* der Lust, Unlust und Empfindungslosigkeit, sondern an jene andere dreigliedrige Zusammenstellung gedacht und also mit dem *τρίτος βίος* den aus Lust- und Vernunftbetätigung gemischten als das natürliche Ziel menschlichen Strebens gemeint hätte. Indes beide Änderungen, die ich übrigens auch nirgends vorgeschlagen finde, befriedigen mich nicht ganz, 539
wiewohl jede eine Zeit lang mir die Lösung der Schwierigkeit zu enthalten schien. Bei der ersten wäre zwar das Eingesetzte wohl an seinem Platz, dagegen kaum verständlich, wozu auch noch der *μεταξὺ τοῦ χαίρειν καὶ τοῦ λυπεῖσθαι βίος* angeführt wäre, der ja im Text bliebe. Bei der zweiten erscheint mir die einfache Bezeichnung *ὁ τρίτος ἐκεῖνος βίος*, nachdem vorher solange von allerlei anderen Dingen die Rede war, zu kurz. So müssen wir also den beanstandeten Text wohl doch in Ruhe lassen. „Vergehen und Entstehen wählen sie, nicht aber jene dritte Art des Lebens, in welcher es kein Genießen und Leiden, aber möglichst reine Betätigung der Vernunft gab.“[50] Natürliches Ziel des Strebens kann jene dritte Art des Lebens nun zwar allerdings nicht sein. Aber von gewissen Philosophen war sie als solches hingestellt

[50] *ἦν* = *ἐνομίζετο εἶναι* zu geben schien, wie so oft ähnlich.

worden. Platon polemisiert in dem ganzen Abschnitt 55 c ff. gegen eine bestimmte historische Auffassung der *ἡδονή* und des *ἀγαθόν* und führt zur Unterstützung seiner eigenen Polemik eine andere, ebenfalls historisch gegebene Auffassung ins Feld. Sollte nicht gerade nach der Meinung dessen, der die *ἡδονή* als *γένεσις* bezeichnet hatte und der *καταγελᾷ τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι* und namentlich diejenigen lächerlich finden muß,[51] welche *ἐν ταῖς γενέσεσιν* ihr Genüge finden, 54 d. e, das richtige Lebensziel jener empfindungslose Zustand sein mit Betätigung der *φρόνησις* [so daß er zu den 44 b. c gekennzeichneten Gegnern des Philebos gehörte als einer der *λίαν μεμισηκότων τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν*]? Mir ist es wahrscheinlich. Dann aber wäre eben aus dem Sinne dieses Bundesgenossen im Kampfe gegen Philebos und seine Freunde die Kritik in 55 a geübt und sein Lebensziel dem ihrigen entgegengesetzt, ähnlich wie im Anfang der ganzen Untersuchung der Thesis des Philebos über das *ἀγαθόν* eine Antithesis von Sokrates gegenübergestellt wurde, die noch nicht der entsprechende Ausdruck seiner eigenen Meinung ist, sondern noch der genaueren Formulierung und damit der Berichtigung bedarf.

Der letzte Abschnitt, von 64 a an, birgt wieder eine ganze Reihe von Schwierigkeiten und Unklarheiten. [Nachdem zur Herstellung des *μικτὸς βίος*, der das *ἀγαθόν* enthalten soll, sämtliche *ἐπιστῆμαι*, sowohl die reinen als die unreinen, verwendet und ihnen die reinen *ἡδοναί* und außerdem noch von den unreinen die *ἀναγκαῖαι*, d. h. die den Verlauf des Lebens mit seinen unvermeidlich entstehenden Bedürfnissen und ihrer Erfüllung begleitenden, beigegeben sind, wird gefunden, es müsse auch noch *ἀλήθεια* beigemischt werden. Denn dies sei unerläßliche Bedingung dafür, daß irgend etwas in Wahrheit entstehe und (als entstanden) vorhanden sei. Dann soll in der nun vollkommen befriedigenden Mischung das *ἀγαθόν*, das jetzt wirklich darin sich befinden muß, erkannt werden.[52] Und es wird behauptet, da *μέτρον* und *συμμετρία* Bedingungen des Bestandes der Mischung und der unversehrten

[51] *καταγελάσεται*: Futurum, um anzudeuten, daß das eine Folgerung aus seinen Ansichten ist. Das *τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγελᾷ* ist von der Voraussetzung aus, alle *ἡδονή* sei *γένεσις*, gegen die allgemeine Definition der *ἡδονή* als *ἀγαθόν* gerichtet; wenn nach Berichtigung jener Voraussetzung nur noch die unreinen Formen der *ἡδονή* als *γένεσις* gelten, so trifft der verdiente Spott wenigstens diese und ihre Anbeter.

[52] [Das Verfahren ist ähnlich dem, wodurch in der Politeia die Gerechtigkeit deutlich gemacht werden soll. Sie muß, heißt es, im geordneten Staate wohnen.

Erhaltung ihrer Elemente und damit auch Ursache ihres Wertes und ihrer Güte seien (*μάλιστ' αἴτιον τοῦ πᾶσι γεγονέναι προσφιλῆ — αἰτίαν δι' ἣν . . . παντὸς ἀξία γίγνεται*, womit 22 d zu vergleichen ist), so dürfen *κάλλος καὶ ξυμμετρία* und die soeben noch für die Mischung erforderte *ἀλήθεια* als die drei bezeichnenden Merkmale[53] des *ἀγαθόν* selbst angegeben werden. Wie ist das zu verstehen?

Es stand längst fest: weder *ἡδονή* noch *φρόνησις* je für sich macht das *ἀγαθόν* aus. Dasselbe liegt beschlossen in einem Zustand, in welchem *ἡδονή* und *φρόνησις* gemischt sind. Nun fragte es sich, ob etwa einer der beiden Bestandteile Ursache (*αἴτιον*) dieses gemischten Zustandes und als solche dem *ἀγαθόν* näher verwandt sei als der andere. Um das zu untersuchen, wurden die *ὄντα* in vier Arten eingeteilt, *ἄπειρον, πέρας, μικτόν* und *αἰτία*. Die *ἡδονή* schien zum *ἄπειρον* zu gehören, die *φρόνησις* der *αἰτία* verwandt. Diese aber, die *αἰτία*, sollte zwar im allgemeinen die Ursache alles Werdens und alles Vorhandenseins eines durch Vereinigung von *πέρας* und *ἀπειρία* entstehenden *μικτόν* sein, insbesondere aber wurden ihr schöne und gute Wirkungen zugeschrieben, so daß wir die Frage aufwerfen mußten, ob sie nicht bloß als Ursache des Schönen und Guten gedacht sei, trotz jener allgemein gehaltenen Erklärung ihres Wesens. Die *ἡδονή* betreffend war dann noch eine Berichtigung notwendig geworden: sie gehört durchaus nicht ganz zum *ἄπειρον*, sondern nur ihre unreinen Teile; dagegen die reinen *ἡδοναί* gehören dem *μικτόν* an. Eigentlich hätte nun, wie schon oben S. 99 bemerkt wurde, von diesen Feststellungen aus die gesuchte Entscheidung ohne weiteres getroffen werden können. Denn das *ἄπειρον* kann gut und schlecht sein — genauer: als bloßes *ἄπειρον* kann es nicht gut sein, sondern nur als Bestandteil des *κοινόν*, d. h. wenn es die richtige Bestimmtheit durch das *πέρας* erhalten hat —; das *μικτόν*, sofern in ihm eben die *ὀρθὴ κοινωνία πέρατος καὶ ἀπείρου* besteht, ist gut; und so erschien die *αἰτία*, der die *φρόνησις* wesensverwandt befunden wurde, als Ursache des Zustandekommens und Bestandes von allem Guten. Schon hiernach also mußte die *φρόνησις* in der Entscheidung den Preis vor der *ἡδονή* davontragen und erst nach ihr konnte diese in Frage kommen.

Nun wird die Entstehung des Staates geschildert und dann gefragt: was ist es, das ihn gerecht macht?]

[53] [Die Abänderung von *σὺν τρισί* in *σύντρισι*, die Natorp vornimmt, ist völlig überzeugend, vgl. Ast, Lexikon: *σύντρεις* (*Τιμ.* 54 e) und *σύνδυο*.]

In dem vorliegenden Abschnitt, der die Entscheidung wirklich herbeiführt, die demgemäß aus dem Obigen schon zu folgern war, ist von jener *αἰτία* und der Verwandtschaft der *φρόνησις* mit ihr nicht die Rede. Jedoch von der *ἀλήθεια*, die so plötzlich eingeführt wird, ist eine Kennzeichnung gegeben, die fast übereinstimmt mit der des vierten *γένος τῶν ὄντων* in 23 d ff. *ᾧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν*, heißt es 64 b, *οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη*, und 26 e hieß es *πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι*. Die *γιγνόμενα* aber werden nicht nur unter der Bezeichnung des einfachen Abstraktums *γένεσις*, sondern auch als *γεγενημένη οὐσία*, was den Bestand des Guten in der sinnlichen Welt bezeichnet, zusammengefaßt. Das *ἀληθῶς γιγνόμενον* und *γενόμενον* kann schlechterdings als nichts anderes aufgefaßt werden, nichts anderes sein, denn jenes dritte *γένος τῶν ὄντων*. Die in solchen Zusammenhang gestellte *ἀλήθεια* aber wird nicht die Bedeutung haben können, die dem Wort in der Regel und von Hause aus, gleich unserem deutschen „Wahrheit", eigen ist, nämlich Übereinstimmung einer Vorstellung mit objektivem Tatbestand, sondern jene andere, die leicht daraus hervorgeht,[54] indem das Verhältnis von der anderen Seite angesehen wird: Übereinstimmung der vorgestellten Dinge mit der Vorstellung, die wir von ihnen haben, mit anderen Worten die Bedeutung der „objektiven Wirklichkeit" (= *οὐσία*). Die genaue Schilderung des zuvor mit Angabe der Bestandteile *ἡδονή* und *φρόνησις* noch sehr unbestimmt gelassenen *βίος μικτός* hatte 62 a mit dem Auftrage an die Phantasie, diesen Zustand vorzustellen, also dem Postulat einer bloßen logischen Setzung begonnen: *Ἔστω δή τις κτλ.* Wenn darauf 64 b die *ἀλήθεια* als unerläßliche Bedingung seines tatsächlichen und wirklichen Zustandekommens bezeichnet wird, so kommt das entschieden auf dasselbe hinaus, wie wenn die Ursache der realen Existenz des Gedachten gefordert würde. Somit tritt die *ἀλήθεια* hier stellvertretend zum Ersatz der *αἰτία* ein. Genauer wird freilich zu sagen sein: wenn die *αἰτία* bewirkt, daß etwas (insbesondere ein Gutes) nicht bloß Gedanke und Vorstellung ist, sondern wirkliche Existenz hat, so ist *ἀλήθεια* diese wirk-

[54] [Der Übergang vollzieht sich ja auch im Deutschen, das nicht nur von wahren Vorstellungen und Erzählungen, sondern auch von wahren Begebenheiten spricht, und für das die Ausdrücke in Wahrheit und in Wirklichkeit ebenso gleichsinnig sind, wie für das Griechische *ἀληθῶς* und *ὄντως*.]

liche Existenz. Das „Beimischen" der *ἀλήθεια* wird dadurch erreicht, daß man die *αἰτία* setzt.

Weil nun nach den früheren Betrachtungen jedes Gute und Vollkommene *πέρας* und *ἄπειρον* in sich vereinigt und durch die *αἰτία* in seinem Bestande hergestellt ist und erhalten wird, *αἰτία* aber mit dem hier für das Gute gegebenen Merkmal der *ἀλήθεια* in engster Beziehung steht, liegt die Frage nahe, ob nicht auch zwischen *πέρας*, *ἄπειρον* und *μέτρον*, *συμμετρία* eine entsprechende Beziehung aufzudecken sei. Ich glaube in der Tat: *μέτρον* sei nichts anderes als was oben *πέρας* hieß,[55] und *σύμμετρον* zwar natürlich nicht gleich *ἄπειρον*, aber gleich der *ὀρθὴ κοινωνία* desselben mit dem *πέρας*.[56] Und ich erinnere daran, daß nach der oben gegebenen Darstellung die zwei abstrakten Elemente des *μικτόν*, *πέρας* und *ἄπειρον*, als die *δουλεύοντα εἰς γένεσιν αἰτίᾳ* oder *ἐξ ὧν γίγνεται πάντα* mit der *αἰτία* dem werdenden konkreten Ding als seine Ursachen und Bedingungen vorausgehen mußten: sie könnten in weniger genauem Sinn des Wortes mit dieser zusammen als *αἴτια γενέσεως*, mindestens neben ihr als *ξυναίτια* bezeichnet werden. Und so dürfte der Satz von 65 a, daß *κάλλος* und *ξυμμετρία* zusamt der *ἀλήθεια* die Ursache der guten Beschaffenheit des gemischten Lebenszustands seien, wohl als wesentlich gleichbedeutend mit den früher über die Ursache und die Bestandteile jeder befriedigenden (schönen und erkennbaren) Wirklichkeit abgegebenen Erklärungen angesehen werden. Wenn jene drei nicht wirklich durch Entwicklung vorher schon gegebener Erklärungen sich auffinden ließen, so wäre ja auch mit ihrer Aufstellung der Fehler einer petitio principii gemacht. Denn die Begründung, die 65 a noch angehängt wird, reicht wohl nicht aus.[57]

Der Satz des Sokrates *ᾧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη* wird durch Protarchos an-

[55] [Vgl. den Ausdruck 26 d *τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων* (siehe oben S. 122).]

[56] Dessen Einwirkung auf die *ἐναντία διαφόρως ἔχοντα* (d. h. auf die *ἄπειρα*) sich nach 25 e, 26 a ja eben in Herstellung des *σύμμετρον* und *ἔμμετρον* bekunden soll.

[57] [Oder sollte mit ihr angedeutet sein, daß das *ἀγαθόν* überhaupt immer nur in einer Mischung verwirklicht sein könne, da ja die Untersuchung des Seinsbegriffs im Sophistes ergeben hat, daß ein Seiendes nicht denkbar sei als unterschiedslos Einfaches, sondern nur als ein Ganzes, das verschiedene in wirkungsvollen Beziehungen zueinander stehende Teile in sich befasse?]

erkannt. Darauf fährt Sokrates also fort *ἀλλ' εἴ τινος ἔτι προσδεῖ τῇ συγκράσει ταύτῃ λέγετε ... ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται. ἀλήθεια* habe ich als objektive Wirklichkeit erklärt. Nun fragt es sich: besitzt nach Platons Meinung ein *κόσμος ἀσώματος* solche objektive Wirklichkeit oder besitzt er sie nicht und erhält sie vielmehr erst damit, daß er im Geiste eines denkenden Wesens zum beherrschenden Zweckgedanken wird? Im ersten Falle wäre jener Satz *ᾧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν* zu ergänzen durch die nicht ausgesprochene Folgerung, die Zumischung der *ἀλήθεια* werde sofort als unerläßlich noch vollzogen, so daß dann mit *τῇ συγκράσει ταύτῃ* die nicht bloß aus *ἐπιστῆμαι* und *ἡδοναί*, sondern auch aus *ἀλήθεια* hergestellte Mischung gemeint wäre; im zweiten Falle wäre mit jenem *εἴ τινος ἔτι προσδεῖ ... λέγετε* nur das vorher gebrauchte Wort *ἀλήθεια* noch deutlicher erklärt und also durch *ἔτι* nichts Neues, hinaus über *καὶ τόδε γε*, hinzugefügt. Bedenkt man, daß dem Bild des Lebens, das durch Mischung der *ἐπιστῆμαι* und *ἡδοναί* vor uns entsteht, an und für sich schon *μέτρον* und *συμμετρία* zukommt, daß es aber zum Zweckgedanken jedenfalls nur dadurch wird, daß eine vernünftige Seele es sich vorstellt und anziehend findet, d. h. einen Reiz zu seiner Verwirklichung erfährt, so wird das für die zweite Auffassung Ausschlag geben. Damit käme dann aber die Forderung der *ἀλήθεια* sachlich auf dasselbe hinaus, wie wenn das Vorhandensein der *φρόνησις* in einer vorstellenden Seele zur Bedingung der Verwirklichung des *ἀγαθόν* erklärt wäre. — Man kann von hier aus vielleicht eine Vermittlung mit der anderen, ursprünglichen und gewöhnlicheren Bedeutung von *ἀλήθεια*, nämlich Wahrheit, gewinnen. Nur dadurch, daß die Seele die Wahrheit dessen was *ἀγαθόν* ist erkennt, kann in dem von ihrer Überlegung geleiteten und geordneten Leben die gesuchte *μετριότης* und *συμμετρία* gestiftet und das *ἀγαθόν*, das ja jede Seele sucht und verwirklichen will (cf. *Πολ.*VI 505 d), in der Tat verwirklicht werden.] Mindestens aber wird sich durch die angestellten Betrachtungen der Ausdruck rechtfertigen lassen, den ich den fraglichen Gedanken in meiner Inhaltsdarstellung (S. 95) gegeben habe: „Es fehlt aber noch etwas ganz Wesentliches. Es muß dafür gesorgt werden, daß das Phantasiegebilde auch Wahrheit bekomme und damit in die Wirklichkeit des Lebens eingeführt werde. Das geschieht dadurch, daß die hier gedankenmäßig unterschiedenen Bestandteile miteinander

in der Seele eines lebenden Wesens Gestalt gewinnen und zur bestimmenden Macht in ihr werden."

[Sollte nun aber etwa in der ganzen Vergleichung *καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος* gar nichts weiter liegen, als daß die geschilderte Mischung, die ja als wohlgeordnete ein *τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα* ist (vgl. *Gorg.* 503 e ff.), sobald wir sie in Gedanken uns deutlich vorstellen, uns erstrebenswert vorkommen und somit als Zweck unserer Lebensgestaltung von uns anerkannt werden müsse? Das ist nicht wahrscheinlich. Ich wenigstens kann die Vermutung nicht los werden, mit dem *ἐμψύχου σώματος* sei eine Rückdeutung auf 32 a. b beabsichtigt, wo ebenso unvermittelt wie hier der ähnliche, aber noch befremdlichere Ausdruck *τὸ ἐκ τοῦ ἀπείρου καὶ πέρατος . . . ἔμψυχον γεγονὸς εἶδος* eingeführt wurde, und auch der weiteren Vermutung kann ich mich nicht erwehren, daß jenes *κόσμος ἀσώματος* auf Entwicklungen hinweisen soll, die im Timaios gegeben werden. Aber allerdings liegt gewiß in der hier angewandten Vergleichung auch der Gedanke, daß die Vorstellung des Guten anziehende Kraft auf uns ausübe und dieser schließt zugleich eine Annahme über das Wesen der *αἰτία τῆς μίξεως* in sich, durch die was oben schon über diese ausgemacht wurde teils bestätigt, teils ergänzt wird. Zuerst war die *αἰτία* nur als logisches Postulat eingeführt worden: wenn man sich nicht mit dem Inhalt der in ihrer Abstraktheit unbeweglichen Begriffe eines klassifizierenden Systems begnügen will, wenn man im Widerspruch gegen die Sätze der eleatisch-megarischen Logik Veränderung und Werden in der Welt als wirklich anerkennt, so muß einem *ποιούμενον* das *ποιοῦν*, dem *γιγνόμενον* sein *αἴτιον* entsprechen. Weiter war dann angesichts der Zusammenordnung der einzelnen Erscheinungen zur einheitlichen, wunderbar schönen Gesamtwirkung gegen die Materialisten die in der Welt wirkende Ursache als zweckvoll gestaltende, d. h. als vernünftige behauptet und die Analogie zwischen dem Ganzen der Welt und dem aus Körper und Seele bestehenden Menschen aufgestellt worden. Jetzt wird deutlicher, daß diese Aufstellungen über die *αἰτία* in der psychologischen Selbstbeobachtung wurzeln — wie ja auch der Timaios aufs klarste zu verstehen gibt, daß seine ganzen Ausführungen vom Wirken Gottes in der Welt anthropomorphistisch und darum wissenschaftlich ungenügend sind: *εἰκότα*, nicht *ἀληθῆ*.

Der Begriff des *ἀγαθόν*, dessen Untersuchung den Rahmen

des Philebos bildet, ist seiner Natur nach bezogen auf unser Gefühl und darum nur durch eudämonistische Erörterungen, die alle Entscheidung in das Herz des Menschen legen, also von einem anthropozentrischen Standpunkt der Weltbetrachtung aus, recht verständlich zu machen. Diese Betrachtung wird aber gehemmt und gestört durch die Erkenntnis, daß der einzelne Mensch in seiner Schwäche und Beschränktheit durchaus abhängig ist nicht bloß von anderen seinesgleichen, sondern namentlich von dem Ganzen der ihn umgebenden Welt. Wenn dann unsere Phantasie veranlaßt wird, dem eigenen Geiste, der stockt, schwankt und zagt gegenüber dem Unübersehbaren und Übermächtigen, einen Geist der Welt gegenüberzustellen, so können wir uns dabei unmöglich freihalten von der Widerspiegelung aller unserer menschlichen Regungen in jenem. Das einzige Mittel, fremdes Wesen uns deutlich zu machen, ist ja die Analogie, die unser eigenes Wesen bietet, der einzige Maßstab, es zu beurteilen, ist der menschliche. Freilich, indem wir ihn auf das Unendliche außer uns anwenden wollen, kommen wir sofort zu der Überzeugung, daß er in keiner Weise zureicht. Indem wir nun dabei nicht bloß unserer beschränkten und stumpfen menschlichen Intelligenz eine umfassende und alldurchschauende göttliche Vernunft entgegenhalten, sondern auch über unseren niederen menschlichen Zwecken höhere göttliche Zwecke anerkennen, wird der Begriff des Guten, dessen Wert wir durch kein bestimmtes uns erfahrbares Gefühl mehr messen können, problematisch und unklar. Der Sinn des schwierigen Begriffes wird nun im Philebos besonders noch dadurch in kaum entwirrbare Verwicklungen gebracht, daß der Standpunkt der Betrachtung mehrfach wechselt und man daher im einzelnen Falle oft im Zweifel bleibt, ob eben gerade von dem für den Menschen Erstrebenswerten gehandelt wird oder von dem für sämtliche ἔμψυχα, die Pflanzen eingeschlossen (22b πᾶσι φυτοῖς καὶ ζῴοις), Guten oder vom Guten im allgemeinsten, durch die Rücksicht auf den ganzen Kosmos bestimmten Sinne; ferner, ob das Gute als κτῆμα gemeint ist, als Zustand in dem wir uns am besten befinden, oder als Ursache dieses Zustands. Mit Recht macht Bury darauf aufmerksam. Und er sagt namentlich p. LII—LXIV manches, was für das sachliche Verständnis wichtig ist. Ich verweise darauf, kann mich aber darauf hier nicht näher einlassen, weil Burys Ausführungen sich doch in wesentlich anderer Richtung bewegen als die meinigen.

Die so viel besprochene „Gütertafel" von 66 a ff. scheint nach ihrer Stellung und den Worten, die sie einleiten, die Zusammenfassung und Bestätigung des vorher gewonnenen Ergebnisses enthalten zu sollen. Wenn dies wirklich zutrifft, so muß auch sie die abstrakten Merkmale des *ἀγαθόν* und außerdem die Bestandteile des *μικτὸς βίος* in der durch diese begrifflichen Merkmale bestimmten Wertordnung enthalten. Ihre Beschreibung will ich wörtlich hersetzen:

πρῶτον μέν πη περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον ἠρῆσθαι φύσιν

— δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν

— τὸ τοίνυν τρίτον (ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία) νοῦν καὶ φρόνησιν τιθεὶς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις

— ἆρ' οὖν οὐ τέταρτα, ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς λεχθείσας, ταῦτ' εἶναι τὰ πρὸς τοῖς τρισὶ τέταρτα, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἐστι μᾶλλον [ἢ] τῆς ἡδονῆς ξυγγενῆ

— πέμπτας τοίνυν ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμαις,[58] *τὰς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπομένας.*

Ich bitte, vor allem die Worte ins Auge zu fassen, welche die Stellung der *ἐπιστῆμαι, τέχναι* und *δόξαι ὀρθαί* an vierter Stelle begründen: *εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἐστι μᾶλλον τῆς ἡδονῆς ξυγγενῆ*. Diese Begründung ist nur dann ganz natürlich und verständlich, wenn was vorangeht nichts anderes bedeutet als eben den Begriff des *ἀγαθόν*, dessen Merkmale nach drei Seiten auseinandergelegt, aber mit *τὰ τρία* wieder zur Einheit des Wesens zusammengefaßt werden. Es fragt sich nur, ob man das unter Nr. 1, 2, 3 Gesetzte nach dem Wortlaut als die drei Merkmale des *ἀγαθόν* nehmen darf und kann. Für das, was unter Nr. 1 und 2 steht, wird der Versuch dazu keinen Schwierigkeiten unterliegen. Aber wie steht es mit dem dritten Punkte? Kann *νοῦς* oder *φρόνησις* als Merkmal des *ἀγαθόν* bezeichnet werden und gleiche Bedeutung haben mit der *ἀλήθεια*? Dieselbe *φρόνησις*, über deren Verhältnis zum *ἀγαθόν* in Vergleichung mit der *ἡδονή* entschieden werden soll? Wenn wirklich der Sinn von *φρόνησις* hier und oben genau derselbe wäre

[58] Die auch von Bury aufgenommene Abänderung des überlieferten *ἐπιστήμας* in *ἐπιστήμαις* durch Badham scheint mir ganz sicher. Entsprechende Beispiele von *ὁ δέ* ohne vorhergehendes *ὁ μέν* sind mir bekannt aus *Φαιδρ.* 266 a, *Θεαιτ.* 181 d (187 e), *Σοφ.* 221 e, 248 a — lauter Schriften der zweiten und dritten Sprachgruppe.

und darum diese Frage verneint werden müßte, dann wäre es auch höchst unwahrscheinlich, daß das *μέτριον* und *σύμμετρον* an erster und zweiter Stelle der Gütertafel derselben Bedeutung sei, welche diese Wörter vorher als Bezeichnung von Merkmalen des *ἀγαθόν* hatten. Indes, daß *νοῦς* und *φρόνησις* hier nicht die menschliche Vernunft und Einsicht bezeichnen, also eben nicht das *εἶδος* der *φρόνησις*, das in der Mischung mit *ἡδονή* den Zustand der menschlichen Glückseligkeit ausmacht und über dessen Ansprüche gegenüber denen der *ἡδονή* entschieden werden soll, darüber sind die Ausleger mit Ausnahme von Stallbaum ziemlich einig. Wenn wir mit den meisten von ihnen an die göttliche *φρόνησις* denken, so dürfen wir uns erinnern, daß oben 30 c *σοφία* oder *νοῦς* und *φρόνησις* als das eigentliche Wesen der *αἰτία γενέσεως* angesprochen oder jedenfalls als ein ganz wesentlicher Zug derselben bezeichnet worden ist. Die *ἀλήθεια* aber als Merkmal des *ἀγαθόν* haben wir im Sinn seiner objektiven Wirklichkeit verstehen zu müssen geglaubt und wir haben dabei behauptet, daß sie als die Wirkung der *αἰτία* deren Stelle in der Aufzählung der Merkmale des verwirklichten Begriffes des *ἀγαθόν* vertrete — als bloß gedachtem käme diesem allein *μέτρον* und *συμμετρία* zu. Wir dürfen demnach in der Tat *νοῦς* und *φρόνησις*, die an dritter Stelle in der Gütertafel stehen, als eine andere Bezeichnung für das dritte Merkmal des *ἀγαθόν*, das oben durch *ἀλήθεια* bezeichnet war, ansehen (und die Wendung *οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις* enthielte eine absichtliche Anspielung auf jene Bezeichnung und wäre den Wortscherzen beizuzählen, die Platon in seinen späteren Schriften gerne anwendet und von denen wir innerhalb des Philebos selbst 17 e und 64 a ganz entsprechende Beispiele haben).

Gerade wenn Nr. 1—3 nichts anderes sind als die drei vorher festgestellten Merkmale des *ἀγαθόν*, ist es, meine ich, auch am wenigsten anstößig, daß 1 und 2 sich so ähnlich sehen, daß man sie kaum recht auseinander zu halten vermag. Auch gegen die Beziehung dieser zwei Nummern auf die im *μικτόν* unterschiedenen logischen Bestandteile, nämlich das *πέρας* und das durch sein *πέρας* bestimmte *ἄπειρον*, begründet dieser Umstand keinen Einwand, da ja auch jene zwei (siehe S. 123) nicht ganz leicht auseinander zu halten waren. Ferner wird gerade diese Auffassung wohl am wenigsten gestört durch die Ungleichheit, die darin liegt, daß in 65 a das *μέτριον* von 64 d f. durch *κάλλος* ersetzt worden ist, während in der Gütertafel *κάλλος*, von dem *μέτρον* und *μέτριον* getrennt, mit

συμμετρία zusammen an zweiter Stelle erscheint. Hirzel hätte (de bonis Philebi p. 51) dies gewiß nicht als Grund dafür gelten lassen, daß an eine Vereinigung der Merkmale des *ἀγαθόν* in den ersten Nummern der Gütertafel nicht zu denken sei, wenn er nicht eben von der Überzeugung der gründlichen Verschiedenartigkeit von *ἀλήθεια* und *νοῦς καὶ φρόνησις* ausgegangen wäre. Denn da er selber nach 64 e zwei Arten von *κάλλος*, eine auf *μετριότης* und eine auf *συμμετρία* beruhende sorgfältig unterschieden hatte, lag es nahe genug, zu sagen, es sei im einen Falle die erste, im anderen die zweite Art der Schönheit gemeint — mindestens ebenso nahe als Hirzels Erklärung.

Wenn ich mir die verschiedenen Erklärungen der Gütertafel ansehe, die mir bekannt geworden sind,[59] so scheint mir jede größeren Schwierigkeiten im Texte zu begegnen als die meinige. Würde ich mich aber von der Unhaltbarkeit dieser eigenen überzeugen und hätte dann unter den anderen zu wählen, so würde ich heute noch die alte bei Stobaios überlieferte den übrigen vorziehen. Sie lautet *πρῶτον μὲν γὰρ τἀγαθὸν τὴν ἰδέαν αὐτὴν ἀποφαίνεται, ὅπερ ἐστὶ θεῖον καὶ χωριστόν· δεύτερον δὲ τὸ ἐκ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς σύνθετον, ὅπερ ἐνίοις δοκεῖ κατ' αὐτὸ εἶναι τέλος τῆς ἀνθρωπίνου ζωῆς· τρίτον αὐτὴν καθ' αὑτὴν τὴν φρόνησιν· τέταρτον τὸ ἐκ τῶν ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν σύνθετον· πέμπτον αὐτὴν καθ' αὑτὴν τὴν ἡδονήν.* Stallbaum erkennt diese alte Erklärung als nahe verwandt mit seiner eigenen an. Nach ihm aber handelte es sich in allen fünf Punkten immer nur um das Gute, sofern dieses menschlicher Besitz werden kann (denn zu *πρῶτον μὲν* sei aus dem unmittelbar Vorausgehenden zu ergänzen *κτῆμα* — das ist z. B. auch Burys Meinung): und es wäre das Erste die vom Menschen begriffene, das Zweite die von ihm verwirklichte Idee des Guten, das Dritte der menschliche Verstand, der sie begreift und eben damit zum Begründer des Vierten und Fünften wird. Diese beiden zusammengenommen wären freilich identisch mit dem Zweiten, indem sie was dort als Einheit erschien, noch in seine Bestandteile auseinandergelegt deutlich machten; allein gerade darin sieht Stallbaum nur eine bewundernswerte Erfüllung der oben für die Definition und Erkenntnis jedes Objekts aufgestellten Forderung: es sowohl als *ἓν* wie als *πολλά* zu fassen. Daß Platon bei den drei

[59] Schon Stallbaum konnte p. 71/2 unter Aufzählung einer ganzen Reihe von Gelehrten, die darüber geschrieben, sagen: „Longum est ac prope infinitum, singulas singulorum opiniones referre et examinare".

ersten Punkten nicht an das *ἀγαθόν* im Sinne des für den Menschen Erstrebenswerten denke, scheint mir aus der Kennzeichnung der *τέταρτα* sich deutlich zu ergeben, die auch für das unter Nr. 5 Aufgeführte mitgilt: *ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἕθεμεν.* Denn daß was für den Menschen gut ist nur ein Besitz oder eine Beschaffenheit seiner Seele sein kann, leuchtet ein. Eben darum wird es schwerlich richtig sein, zu *πρῶτον, δεύτερον, τρίτον* aus dem Vorhergehenden *κτῆμα* zu ergänzen; und wenn dieses je ergänzt werden darf, so ist aus dieser Ergänzung der Schluß nicht zulässig, den Stallbaum und Bury daraus gezogen haben.

Für die Worte *πάνυ' ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον ἡρῆσθαι φύσιν* sind verschiedene annehmbare Erklärungen aufgestellt worden, die meine Auslegung des ganzen Abschnitts nicht beeinträchtigen. Ein besonders gewichtiges Bedenken, das gegen diese geäußert werden kann, scheint mir das zu sein, daß bei der Beurteilung von *φρόνησις* und *ἡδονή* nach den drei Merkmalen des *ἀγαθόν*, die der Gütertafel vorhergeht, die *ἡδονή* unter anderem für *ἀλαζονίστατον ἁπάντων* und für eine Verführerin zu häufigem Meineid erklärt wird, der *νοῦς* aber für *ὁμοιότατον ἀληθείᾳ*, wenn nicht gar mit dieser zusammenfallend. Der Gegensatz zu Meineid und *ἀλαζονεία* ist nicht objektive Wirklichkeit und Tatsächlichkeit, sondern zutreffende Widergabe des Tatsächlichen in Worten, Wahrheit der Aussage. Ich will diesen Einwand gegen meine Auffassung der *ἀληθεία* in 64b und 65a nicht damit abschwächen, daß ich behaupte, dem Protarchos, der voreilig auch die *ἡδονή* als *ἄπειρον* erklärt und durch seine ganz ungeschickte Begründung ihrer Zuweisung zum *γένος ἀπείρου* (27e siehe S. 100) bewiesen hat, daß er überhaupt die tieferen Gedanken des Sokrates nicht verstehe, sei zuzutrauen, daß er auch hier ein Mißverständnis begehe[60] und Platon könne als Darsteller des Gesprächs ihm ein solches schweigend hingehen lassen so gut wie in jenem anderen Falle, da keine störenden Folgerungen daraus die weitere Untersuchung zu schädigen vermögen, der Leser aber imstande sein werde, eine Berichtigung von sich aus anzubringen. Immerhin ließe sich auch dies hören. Ich nehme aber vielmehr an, Platon habe es hier versäumt, die subjektive und objektive Bedeutung von *ἀλήθεια* säuberlich getrennt zu halten und es mit dem Beweise von der

[60] [Er ist es ja, der 65c das Urteil abgibt *ἡδονὴ μὲν ἁπάντων ἀλαζονίστατον . . ., νοῦς δὲ ἤτοι ταὐτὸν καὶ ἀλήθειά ἐστιν ἢ πάντων ὁμοιότατόν τε καὶ ἀληθέστατον.*]

näheren Verwandtschaft zwischen der *φρόνησις* und dem *ἀγαθόν* selber nicht genau genommen — allerdings aus dem Grunde, weil auf den Gang dieses Beweises hier nicht viel ankommt.

Daß nichts anderes als die *σοφία* = *φρόνησις* und ihr Werk, die *ἐπιστήμη*, ein Gut für den Menschen ist, alle anderen sonst für gut erklärten Dinge nur jener ihren Wert verdanken, das ist ja in früheren platonischen Dialogen oft genug umständlich und nachdrücklich gelehrt worden. Aus Sätzen des Philebos selber aber ließe sich dafür wohl einfacher, als es im Dialog wirklich geschehen ist, etwa folgender Beweis herstellen: Damit, daß als befriedigend für den Menschen der *μικτὸς βίος* erkannt wird, ist gewissermaßen die stoffliche Grundlage des menschlichen *ἀγαθόν* bezeichnet, deren bestimmte Form durch die nachfolgende genaue Beschreibung der Mischung angegeben wird. An der so glücklich vollendeten Definition besitzen wir ein ideales *παράδειγμα*, das der einzelne Mensch in seinem Leben erst für sich zu verwirklichen hat. Das wird ihm nur gelingen, wenn er das richtig erkannte Ziel kraft seiner *φρόνησις* festhält. So wird für ihn die Erkenntnis zur Bedingung der Glückseligkeit. Von dem Gedanken der *εὐδαιμονία* ausgehend, die doch wirklich nur in Lustgefühlen zu genießen und dadurch festzustellen ist, könnte man vielleicht auch den Versuch machen, als Stoff des *μικτὸς βίος* die *ἡδονή* zu erklären. Wenn, wie Sokrates selbst 21 d. e zugibt, die *φρόνησις* nur dadurch für uns wertvoll wird, daß mit jeder ihrer Betätigungen eine eigentümliche *ἡδονή* verbunden ist, so dürfte man behaupten, damit, daß sämtliche *ἐπιστῆμαι* und *τέχναι* als Bestandteile in die Mischung aufgenommen werden, erhalte eben das Gefühl seine ganz bestimmte Form. Anderseits zeigt ja Sokrates, daß auch die rein sinnlichen Gefühle der Lust durch theoretische Betätigungen der Seele mitbedingt sind. Und wenn man sich nun nicht mit der begrifflichen Definition einer Erfahrungserscheinung zufrieden gibt, sondern den Ursachen ihres wirklichen Entstehens nachforscht, so wird überhaupt immer auf psychischem Gebiet die Vorstellungstätigkeit als verursachendes Prius der Lusterregung sich darstellen.

Wir stoßen hier noch einmal auf eine im Begriff des *ἀγαθόν* selbst liegende Schwierigkeit. Deutlich machen kann man dieses als ein Erstrebtes, Erstrebenswertes uns Menschen nur dadurch, daß man uns — wie Platon es in der psychischen Analyse 34 d ff. tut — auf die selbsterlebten Regungen des Gefühls

verweist, auf jene Spannung des Begehrens, die früher erfahrene Lust voraussetzt. Aber wenn wir irgendeine wirkliche Regung des Strebens ins Auge fassen, erscheint dieses bestimmt durch den Gegenstand, auf den es gerichtet ist. Die Vorstellung des erstrebten Gegenstandes ist Zweckvorstellung und diese Zweckvorstellung mit ihrem ganz bestimmten Inhalt steht zum Streben selbst in ursächlicher Beziehung. Also während wir das *ἀγαθόν* verdeutlichen wollten durch Hinweis auf Lusterregungen, erscheint die Lusterregung bedingt durch das *ἀγαθόν*!

Die von selbst sich aufdrängende Frage: warum oder durch welchen Gehalt zieht irgendwelche Vorstellung unser Streben an? ist wohl wesentlich gleichbedeutend mit der *Φιλ.* 64 c hervortretenden: was macht die geschilderte Mischung gut? Daß *μέτρον* und *συμμετρία* auf diese Frage zunächst genannt werden, das möchte ich in diesem Zusammenhange so deuten, Schönheit sei die Quelle und Ursache aller reinen Lustempfindungen. Jedenfalls gehören ja schöne Farben und schöne Figuren zu den Dingen, die uns reine und wahre Lust verursachen. Die Schönheit ist aber für Platon nichts bloß Sinnliches. Wenn wir z. B. den gestirnten Himmel anschauen, so ist es nicht bloß das sinnliche Bild, was uns entzückt, sondern auch die gedankenmäßig vermittelte Erkenntnis der großartigen Zusammenordnung aller einzelnen Sterne zum System des Kosmos und die Ahnung von der geistigen Vollkommenheit dessen, der den Plan dazu entworfen hat. Oft spricht Platon von seelischer Schönheit. Die Freude, die der Philosoph darüber empfindet, wenn er in menschlichem Körper eine schöne Seele findet, ist reine Freude, und zwar gewiß eine der lebhaftest empfundenen unter den geistigen *ἡδοναί*. Schönheit mit ihren Grundzügen *μετριότης* und *συμμετρία* ist ja wohl auch die Ursache aller Liebesregungen. Und daß dann lautere und reine Liebe veredelnd auf den Liebenden zurückwirkt und zu seiner Vervollkommnung dient, die Liebe Gottes nicht nur, die für Platon vor allem aus dem bewundernden Anschauen seiner sichtbaren Werke fließt, sondern auch die Liebe zu Menschen von edler, schöner Seele, dafür gibt uns das Symposion und der Phaidros beredtes Zeugnis.

Nur über den letzten Satz 67 b noch ein Wort. *Σμικρὸν ἔτι τὸ λοιπόν, ὦ Σώκρατες· οὐ γὰρ δή που σύγε ἀπερεῖς πρότερος ἡμῶν· ὑπομνήσω δέ σε τὰ λειπόμενα.* Was ist dieses Kleine, das noch fehlt und von Protarchos vermißt wird und warum wird es nicht ausgesprochen? Es werden wohl, wie auch Stallbaum andeutet,

die 62e bezeichneten *ἀναγκαῖαι ἡδοναί* gemeint sein, die eben als *ἀναγκαῖαι* nicht ausgeschlossen werden können, wenn sie auch nicht rein und darum für die Betätigung der *φρόνησις* störend sind. Eben darum hat sie Sokrates gar nicht der Aufzählung gewürdigt. Etwas anderes, dessen Erörterung Protarchos erwarten mochte, ist freilich auch übergangen worden (siehe oben S. 140), nämlich die Entstehung der *φρόνησις*. Das könnte gemeint sein, wenn Sokrates den Schlußsatz spräche, er, der oft in seiner ironischen Weise das Wichtigste, das von seinen Mitunterrednern übersehen wurde, als eine Kleinigkeit bezeichnet, über die er noch Aufschluß haben möchte (z. B. *Χαρ.* 173d. 154d, *Ἱππ. Ι.* 301e, *Πρωτ.* 328e, *Εὐθυφ.* 12e). Da aber Protarchos hier spricht, wird an so etwas in der Tat Großes und Wichtiges nicht zu denken sein.

Als ich im Jahre 1903 meine Bemerkungen zum Philebos erstmals drucken ließ, habe ich mich am Schlusse darüber entschuldigt, daß ich auf Natorps damals noch neues Buch über Platons Ideenlehre nicht genauer eingehe. Beim Wiederabdruck hätte ich mir die nötige Zeit wohl nehmen können. Allein ich kam zu der Überzeugung, daß in den wichtigsten Punkten, wo unsere Auffassungen auseinandergehen, eine Bezugnahme auf Natorp nur in der Form möglich wäre, daß ich lange Ausführungen seines Buches den meinigen als gleichberechtigt zur Seite stellte. Das schien mir doch nicht ratsam. So begnüge ich mich wiederum damit, den Leser einfach zur Vergleichung mit Natorp sowie mit anderen neueren Darstellungen aufzufordern. Ich habe ja nicht die Absicht und erhebe nicht den Anspruch, eine erschöpfende Behandlung aller Schwierigkeiten des Philebos vorzulegen, muß vielmehr dieselbe oder eine ähnliche Erklärung abgeben, wie sie Bury seiner trefflichen, 1897 in Cambridge erschienenen, mit gelehrter Einleitung, Anmerkungen und Anhang versehenen Ausgabe vorausschickt: was ich einst wollte und heute will, ist kaum mehr, als durch einen schlichten Beitrag dazu mithelfen, daß nach und nach das Endziel in einer vollbefriedigenden Erklärung dieser „schwierigsten unter den platonischen Schriften“ erreicht werde.]

IV. Timaios cap. I.

(Verhältnis der Rekapitulation eines politischen Vortrags des Sokrates zur Politeia, Bedeutung der durch Krankheit am Erscheinen verhinderten ungenannten Person.)

1. Keine andere platonische Schrift gibt so ununterbrochen zusammenhängenden Lehrvortrag wie der Timaios. Der Dialog ist hier ganz auf die Einleitung beschränkt; nur an einer einzigen Stelle (53 c mit den Worten *ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παίδευσιν ὁδῶν*) wird von dem sizilischen Gelehrten, der die Rolle des Vortragenden übernommen hat, nachdem er mit seinem Thema „Welt und Mensch" begonnen, ganz leise wenigstens darauf hingedeutet, daß Zuhörer da sind; aber keiner von diesen wird namentlich angeredet (wie dies doch z. B. in dem Vortrag des langen, abschließenden Mythos der Republik geschieht: *ὦ Γλαύκων*); keiner macht eine Zwischenbemerkung oder stellt eine Frage.[1] Ganz einzig in ihrer Art ist aber auch die Einleitung, welche die dialogische Form wahrt. Sie ist einmal unverhältnismäßig lang und dann führt sie nicht eigentlich auf die Dinge hin, die nachher verhandelt werden sollen, sondern sie weist auf ein ganz anderes Gebiet: der Hauptinhalt des Timaios ist Physik und Naturphilosophie; die Einleitung aber hat es mit Politik zu tun. Sie knüpft an das politische Hauptwerk Platons aus früherer Zeit, an die Politeia, an und verlangt eine Ergänzung dazu, die nun aber doch nicht gegeben wird, sondern für welche wir auf eine spätere Untersuchung vertröstet werden, in
411 der einer der anwesend angenommenen theoretisch hochgebildeten und praktisch erfahrenen Staatsmänner, Kritias und Hermokrates, das Wort führen soll, wie hier der Naturforscher Timaios. Die Fortsetzung ist ganz in dem voraus versprochenen Sinne begonnen worden. Sie liegt uns vor im Kritias, der freilich nur ein Torso ist. Eigentlich bildet der Timaios mit seiner Einleitung die Brücke von der Politeia zu ihm. Und man fragt billig: warum ist jene Anknüpfung an das ältere politische Werk nicht eben für den Kritias aufgespart geblieben, und warum werden wir im

[1] ebensowenig im Kritias, der Fortsetzung des Timaios, von cap. III an.

Timaios nach der schon angekündigten Wiederaufnahme politischer Untersuchungen mit ganz anderen Dingen aufgehalten? — Soll damit etwa gesagt sein: diese Dinge, nämlich die Belehrung über die Einrichtung der Welt im ganzen und die Stelle, die der Mensch als Naturwesen in ihr einnimmt, seien eine notwendige Grundlage für das Verständnis der Aufgaben, die dem Handeln des Menschen gestellt sind, und damit eine Voraussetzung für die Lehre von der guten Einrichtung des Staates, der ja nach Platon eine Anstalt zur Verwirklichung der Sittlichkeit des einzelnen Bürgers sein soll? In den Nomoi finden wir Ausführungen, die sich so deuten lassen, und in der Politeia war für die begabtesten Knaben und Mädchen umfassende und bis auf die tiefsten philosophischen Probleme eindringende wissenschaftliche Ausbildung gefordert, durch die sie erst für das Wächteramt im Staat tauglich gemacht werden sollen. Trotzdem scheint mir diese Auffassung nicht sicher; zum mindesten halte ich sie für einseitig. Und ich meine, wir müssen noch von einem anderen Punkt aus angreifen, indem wir auch das erste Glied der oben aufgeworfenen Doppelfrage schärfer ansehen.

Diese können wir auch dahin umformen: warum werden vor den naturphilosophischen Spekulationen des Timaios ältere politische Ausführungen in Erinnerung gebracht? Daß Platon so aufs Geratewohl seine Rohrfeder über das Papier geführt habe, zuerst in der Absicht, pädagogische und politische Gedanken auszuspinnen, von der ihn dann ein Zwischeneinfall abgelenkt hätte, oder daß er mit dem Durchwandeln ihm besonders vertrauter Gedankengänge sich habe erst warm und gelenk machen wollen für die Exkursion ins ungewohnte Gebiet der Physik und Naturphilosophie, ist nicht glaublich. Denn der Timaios macht wahrhaftig nicht 412
den Eindruck eines Konzepts, sondern ist sehr fein ins einzelne ausgedacht und trotz einiger Ungelenkigkeit des Ausdrucks auch sehr pünktlich ausgeführt. So müssen wir nach einem auf den Leser berechneten Zweck der sonderbaren Einleitung fragen. Indem ich alles zusammen nehme, komme ich zu folgender Erklärung: Platon ist, wie er die Probleme des Timaios für sich durchdacht und die Lösung der Rätsel, welche Beobachtung und logische Zergliederung nicht erbringen konnte, halb spielend mit kühn beschwingter Phantasie zu erhaschen gesucht hat, entschlossen, zu politischer Schriftstellerei zurückzukehren und einen neuen Entwurf seiner Gedanken über Staatseinrichtung und Men-

schenerziehung vorzulegen. Dies will er durch die dem vollendeten naturphilosophischen Werke vorgesetzte Einleitung als unmittelbar bevorstehend ankündigen, indem er Vorträge des Kritias und Hermokrates verspricht. Um ihren Inhalt im allgemeinen zu kennzeichnen, kann er nichts Besseres tun als an seine eigenen früheren Ausführungen erinnern. Sie lagen ja vor, jedermanns Kenntnisnahme unterbreitet. Eine einfache Erinnerung an sie ohne Auffrischung und das Versprechen der Weiterführung hätte genügen mögen, sofern Platon sie in vollem Umfang und ohne Abänderungen aufrecht erhalten wollte. Doch mochte auch eine Wiederholung der Hauptgedanken der Republik in neuer Form in diesem Fall zweckdienlich erscheinen. Und eine neue Form, die unterhaltend gleich einem Mythos durch ihren poetischen Schmuck das Herz des Lesers gewinnen sollte, hatte Platon wirklich gefunden: die des politischen Romans. Er gibt schon hier in der Einleitung des Timaios eine kurze Probe davon und ganz in der Weise dieser ist die weitere Ausführung des Kritiasbruchstücks gehalten.

Nun machen wir aber die Wahrnehmung, daß die Erinnerung an einen früheren politischen Vortrag des Sokrates sehr wichtige und ausführlich behandelte Kapitel der Politeia außer acht läßt; und dies ist deshalb sehr auffallend, weil ganz ausdrücklich ausgesprochen wird, der Inhalt jenes Vortrags sei mit der darüber gegebenen Rekapitulation vollständig erschöpft (19a.b). Diese befremdliche Inkongruenz scheint Krohn übersehen
413 zu haben, sonst hätte er sie gewiß zum Beweis für seine Hypothese von der Entstehung der Politeia verwertet, deren erste durch die anfechtbare Notiz bei Gellius N. A. XIV, 3, 3 verbürgte Ausgabe nach seiner Meinung in so engen Grenzen gehalten war, daß sie wirklich noch nichts von dem umfaßt hätte, was in dem Rückblick des Timaios wegbleibt. R. Hirzel (Der Dialog I. S. 257 A.) macht im Sinne Krohns und seiner Anhänger darauf aufmerksam. Und früher schon hatte das Rohde in einer Tübinger Vorlesung über Platon vom Jahr 1881 getan. Der Schluß, den er zog, daß man aus der Rekapitulation des Timaios ziemlich genau den Umfang einer ersten Ausgabe der Politeia — nämlich bis V, 460c einschließlich[2] — ersehen könne, nimmt

[2] übrigens mit einer von der jetzigen verschiedenen Einleitung und einem vorläufigen Abschluß, der die spätere Weiterführung der Gedankenreihe ankündigte.

sich recht überzeugend aus: jedoch nur unter der Voraussetzung, daß die Umarbeitung jener ersten Ausgabe, der die Politeia ihre jetzige Gestalt verdanken müßte, erst nach Vollendung des Timaios stattgefunden habe. (Vgl. auch Pfleiderer, Sokrates und Platon S. 693ff.) Das ist nun aber, abgesehen von der Sprachstatistik, die eine solche Annahme unerbittlich verbietet, schon aus vielen inhaltlichen Gründen kaum glaublich. Wer den Timaios zu den allerspätesten Schriften Platons zählt, kann aus jener Inkongruenz zwischen seiner Einleitung und der Politeia, die dann doch immer vor dem Timaios abgeschlossen sein müßte, nichts für deren allmähliche Gestaltung gewinnen. So erwähnt auch Pfleiderer, einer der entschiedensten Anhänger Krohns, den seine Hypothese völlig geblendet hat, jene Inkongruenz nur nebenbei und läßt als eigentlichen Grund für sie gelten (S. 695 Anm.), „daß der Philosoph im gegenwärtigen Zusammenhang nur auf das eigentlich Politische bedacht ist und daher alles beiseite läßt, was auch Aristoteles in seiner Kritik *Πολ.* II, 3, 1 nicht ganz mit Unrecht als *ἔξωθεν λόγοι* oder als nicht politisches *πάρεργον* bezeichnet". Diese Begründung freilich befriedigt nicht. Der Zusammenhang bringt es nicht mit sich, daß Platon uns versichern läßt, die Rekapitulation sei vollständig, wenn sie eben in der Tat nicht vollständig ist. Eine bessere Antwort gibt R. Hirzel a. a. O., indem er zeigt, daß es eigentlich gar 414
nicht die Politeia sei, an die der Timaios anknüpfe. Das Panathenäenfest, von dessen gleichzeitiger *πανήγυρις* 21a gesprochen wird, schließe ja durchaus nicht, wie Proklos meinte und die Späteren jahrhundertelang ihm nachsprachen, an die Bendidien an, auf welche das Gespräch der Politeia fällt, das seiner Wiedererzählung durch Sokrates um einen Tag vorausging (*κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ* 327a), sondern sei im Festkalender durch einen großen Zwischenraum davon getrennt. Und weder ein chronologischer Irrtum noch ein Flüchtigkeitsfehler Platons sei hier möglich. Auch aus anderen Gründen müsse man an ein fingiertes Gespräch des Sokrates mit Timaios und den übrigen in der Einleitung dieses Dialogs erwähnten drei Personen denken, „in welchem jener teilweise die gleichen Gedanken über den Idealstaat vorgetragen hatte, wie in der Republik", oder vielmehr noch eher an einen fingierten Vortrag des Sokrates vor diesen Zuhörern. Ich halte das für richtig. Nur scheint mir auch damit und mit dem, was Hirzel noch beifügt, die Sache immer noch nicht ganz abgetan. Es bleibt

doch die Frage: warum ließ Platon in einem solchen fingierten Vortrag wohl eine Reihe der Hauptgedanken der Politeia wiederholen und doch nicht alle? — Ehe ich die Antwort gebe, die mir allein übrig zu bleiben scheint, wiederhole ich meinen oben aufgestellten Satz: Platon wollte den Lesern des Timaios ankündigen, daß er demnächst wieder Gedanken über Staatseinrichtung und Menschenbildung vor ihnen entwickeln wolle. Er hätte, wenn er nur seine alten Ausführungen aufzufrischen gedachte, am besten und einfachsten an den ganzen Inhalt der Politeia erinnert. Nun aber läßt er gewichtige Stücke dieses Inhalts weg. Ich kann das nicht anders verstehen als so: was wegbleibt, liegt dem Philosophen, wie er wieder der politischen Schriftstellerei sich zuwendet, nicht mehr am Herzen, oder auch es wird von ihm nicht mehr für richtig gehalten. So enthält die Rekapitulation in dem, was sie wirklich anführt, eine Bestätigung; für das aber, was sie wegläßt, deutet sie durch Verschweigen selbst eine berichtigende Umgestaltung an. Die Gedanken Platons waren ja wirklich nicht in allen Stücken unverändert geblieben;
415 zum mindesten hatten sich ihm die Gesichtspunkte etwas verschoben. Bekanntlich bestehen zwischen den Nomoi und der Politeia nicht ganz geringe Unterschiede, und der Timaios steht zeitlich den Nomoi schon recht nahe. Und ist es nicht so, als würden durch die Frage am Schluß des ersten Kapitels *ἆρ' οὖν δὴ* bis *ἀπολειπόμενον;* die doch gewiß unsere Aufmerksamkeit schärfen und zur genauen Vergleichung mit der Politeia anregen muß, und durch ihre Antwort *οὐδαμῶς, ἀλλὰ ταὐτὰ ταῦτ' ἦν τὰ λεχθέντα, ὦ Σώκρατες* Unterschiede recht geflissentlich hervorgehoben? Ich kann mir keine Form denken, in der eine doppelte Absicht der Bestätigung und Einschränkung des in der Politeia Enthaltenen besser und kürzer hätte erreicht werden können.

Außer einem Vortrag des Kritias sollte noch ein solcher des Hermokrates auf den des Timaios folgen, beide als Ergänzungen zu dem fingierten vorhergehenden Vortrag des Sokrates, also beide wesentlich politischen Inhalts. Wenn nun Kritias in romanhafter Form schon alle idealen Staatseinrichtungen schilderte, als wären sie in uralten Zeiten auf athenischem Boden einmal verwirklicht gewesen und hätten sich in schweren Gefahren trefflich bewährt: was blieb eigentlich für Hermokrates Besonderes übrig? Doch wohl nur die Schilderung zeitgenössischer auswärtiger Verhältnisse, in welchen ebenfalls der vernunftgemäß eingerichtete

Staat seine Probe bestanden habe, also etwa Krotons oder einer anderen nach pythagoreischen Grundsätzen aristokratisch eingerichteten Stadt Groß-Griechenlands. Mochten solche Verhältnisse in der Darstellung etwas idealisiert werden, wesentlich mußten sie doch wohl als wirklich von dem phantastisch Romanhaften sich unterscheiden. Vielleicht dürften wir von dem syrakusanischen Staatsmann auch geradezu eine Darstellung der Verfassungsentwicklung seiner Vaterstadt erwarten, die mit der Darstellung der äußeren Geschichte so verknüpft werden konnte, daß das wechselvolle politische Geschick in lehrreicher Weise als Folge der inneren Umgestaltung zum Guten und Schlimmen sich enthüllte. Einen Zug zu solcher pragmatisierenden Verknüpfung finden wir schon im 9. Buch der Politeia; aber viel ausgeprägter zeigt er sich im 3. Buch der Nomoi (vgl. meine Inhaltsdarstellung, insbesondere S. 22—27); und in dem τοῖς Δίωνος οἰκείοις τε καὶ ἑταίροις 416
bestimmten Briefe 7, den ich auch heute noch dem Kern nach für echt halte, und dem an dieselbe Adresse gerichteten Brief 8, in dem ich überhaupt nichts Unechtes entdecken kann (vgl. meinen Kommentar zu Platons Gesetzen S. 376ff.), begegnet uns die nämliche Betrachtungsweise. Der Kritias wurde mitten drin abgebrochen, der Hermokrates wurde gar nicht angefangen. Warum nicht? Ich glaube, weil sich für Platon das Ziel nach begonnener Arbeit verschob. Und wahrscheinlich geschah das durch die ihn persönlich so stark berührende Umgestaltung eben der syrakusanisch-sizilischen Verhältnisse. Eben den Freunden in Syrakus vor allem, meine ich, hätte sein Kritias und Hermokrates dienen sollen. Sie hatten aber nicht ruhig auf die staatsmännischen Lehren dieser zum voraus angekündigten Schriften gewartet, sondern hatten gehandelt: und zwar in anderem Sinne als Platon es wünschte und mit so wenig Glück, daß der philosophische Berater in Athen an einer Wiederherstellung der Ordnung und des Friedens und damit an einer gedeihlichen Weiterentwicklung der Dinge für die Zukunft so gut wie verzweifelte. Jetzt wandte sich seine Sorge, die nicht ruhen konnte, wieder mehr dem heimischen Gemeinwesen zu. An die Stelle der aufgegebenen Entwürfe trat ein neuer, der noch einmal die volle Kraft des Achtzigjährigen zusammenfaßte für die Ausarbeitung des letzten Werkes, das sein politisches Vermächtnis an die Nachwelt bildet, bei dem er aber doch immer in erster Linie Athen im Auge hatte. — Das sind keine sicheren Ergebnisse, sondern

Vermutungen. Ich weiß es und gebe sie als nichts anderes. Aber für mich haben sie einen ziemlich hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

2. Schließlich noch eine Frage, die aufgeworfen werden muß, obgleich ich auf sie nur mit Vermutungen antworten kann. Was hat es denn zu bedeuten, daß Sokrates beim Zusammentreffen mit Timaios, Kritias und Hermokrates einen vierten vermißt, der tags zuvor auch gegenwärtig gewesen sei und dessen Ausbleiben nun von Timaios mit Krankheit entschuldigt wird? Wen erwarten wir denn noch etwa sonst in dieser Gesellschaft? Pfleiderer meint (S. 698 A), den Philebos. Das leuchtet mir gar nicht ein. Andere, wie schon van Heusde, dachten
417 an Platon: immerhin glaublicher. Aber doch gar nicht überzeugend. Dieser nennt sich doch sonst gewöhnlich nicht unter den Zuhörern, etwa um damit Bürgschaft für die Richtigkeit der Erzählung zu leisten. Wollte er seinen Lesern hier nur ein unlösbares Rätsel aufgeben? Dies ist doch auch nicht seine Gewohnheit. Der Kritias gibt keinerlei Andeutung über die fragliche Person. Sollte sie vielleicht der Hermokrates bringen? War vielleicht für diesen eine weniger einheitliche Vortragsform vorgesehen, bei der eine zweite Hauptperson neben dem eigentlichen Wortführer auftreten sollte? Warum aber hätte diese den Vortrag des Timaios nicht mit anhören dürfen, sondern inzwischen Krankheit leiden müssen? Es müßte wohl eine Person sein, der es nicht anstünde, hinter Timaios schweigend zurückzutreten. Ich weiß keine solche zu nennen. Aber noch eine Möglichkeit der Erklärung bietet sich. R. Hirzel zeigt (S. 240ff.), daß Platon in der Politeia ein Problem behandelt, das für die bisher stets gewählte Form dramatischer Behandlung zu tief war, daß daraus Widersprüche in der Komposition sich ergaben und der Dialog zu bloßem Schein wurde. „Platons Staat", urteilt er (S. 243f.), „indem er die Form des Dialogs zu sprengen droht, bezeichnet eben damit den Übergang von der Form des Essay zu einer mehr systematisierenden Darstellungsweise." Aus der Erkenntnis Platons, daß die alte Form, die zu den Streitschriften und Essays seiner früheren Jahre sich so trefflich eignete, für lehrhafte systematische Darlegungen, die er in seinen späteren Lebensjahren zu geben sich anschickte, zu eng geworden war, erklärt Hirzel die Verknüpfung einzelner Dialoge zu Trilogien und Tetralogien. „Der Versuch, der neuen Aufgabe in der alten Form des einzelnen Dialogs zu genügen, konnte nach

der Republik ... als gescheitert gelten. So wagte er das Neue, mehrere Dialoge der Szenerie nach miteinander zu verknüpfen, und erreichte so, ohne die künstlerischen Voraussetzungen des Dialogs zu verletzen, denselben Vorteil wie Spätere durch die Einteilung größerer Werke in Bücher." Zwei Fortsetzungen des Timaios sind in seiner Einleitung bestimmt versprochen; über sie hatte Platon sich jedenfalls schon einen ganz festen Plan gemacht; wir hören davon einiges und erfahren zum voraus, daß Kritias 418
und Hermokrates die Rolle des Wortführers erhalten sollen. Sie sind nach der anfangs gemachten Fiktion dem Sokrates für einen Vortrag, den er ihnen zuvor gehalten, eine Gegengabe schuldig. Diese Verpflichtung teilt mit ihnen nicht nur Timaios, der ihr vor ihnen nachkommt, sondern noch jener andere, uns Unbekannte. Die Krankheit, die ihn heute abhält, wieder zu erscheinen, ist Entschuldigung genug, wenn er seine Gegengabe niemals leistet; aber wie sie unvermutet aufgetreten ist, so kann sie ja auch schnell wieder weichen — wenn dies dem schriftstellerischen Bedürfnis Platons entspricht. So gibt die Erwähnung eines Menschen, von dem wir sonst nichts wissen und den deshalb, wenn er unerwähnt bliebe, niemand vermißte, dem Schriftsteller die Freiheit, die Trilogie Timaios — Kritias — Hermokrates zur Tetralogie zu erweitern, wenn es ihm paßt. Er braucht nur den erkrankten Zuhörer des sokratischen Vortrags wieder vom Bett aufstehen zu lassen und zu benennen — wie er immer will —, so haben wir die Einleitung zu einer vierten Untersuchung, die sich aufs engste an die vorhergehenden anschließen läßt und sich nicht als nachträglich erst angeflickter Zusatz ausnehmen wird. [Als Inhalt eines nur unbestimmt in Aussicht genommenen vierten Lehrvortrags mochten dem Platon mathematische und astronomische Ausführungen vorschweben, durch die nach Erschöpfung des politischen Stoffes im Kritias und Hermokrates der naturphilosophische Vortrag des Timaios ergänzt und an einzelnen Stellen weitergeführt worden wäre. In den Nomoi, durch deren Bearbeitung dann der alte Plan verdrängt wurde, ist für derartige Ausführungen (siehe meinen Kommentar S. 249) zu wenig Raum, so daß Platon dort nur die große Bedeutung eines gründlichen Studiums der mathematischen Fächer betonen kann und sich im übrigen mit einigen Andeutungen, namentlich über die wichtigsten Erkenntnisse der Astronomie, begnügen muß. Wenn aber jener über das Politische wieder hinausliegende letzte Vortrag

nur sehr unbestimmt angedeutet ist damit, daß ein namenloser vierter Zuhörer des Sokrates erwähnt wird, den für den Augenblick Krankheit fernhält, so wird das allerdings als Andeutung auf Platons persönliche Lage zu verstehen sein. Er mochte die eigene Gebrechlichkeit fühlen und zweifeln, ob es ihm möglich sein werde, nach jenen politischen Schriften, die er beim Abschluß des Timaios vorhatte — dessen Einleitung, die uns den Plan enthüllt, wird zuletzt geschrieben sein —, noch einmal die Feder zur Hand zu nehmen. Es war dann ein feiner und geschickter schriftstellerischer Kunstgriff, daß er den, der das letzte Wort noch hätte sprechen sollen, in nebelhaftem Hintergrunde halb verschwinden läßt. Aber diese Kunst wird verkannt und alle Feinheit zerstört, wenn man nun den Ungenannten als Platon namhaft macht. Nein! so viel ist gewiß: wenn sich dem Schriftsteller die Hoffnung noch erfüllt hätte, die einstweilen zurückgehaltene Person aus dem Dunkel hervortreten zu lassen mit dem Vortrag, den auch sie noch dem Sokrates als Gegengabe schuldete, dann wäre diese nicht als Platon vor uns getreten, sondern unter anderem Namen, vielleicht als Philolaos. Freilich steckt Platon selber in allen seinen ernsthaft zu nehmenden und nicht bloß als Gegner des Gesprächsleiters auftretenden Personen, ebenso wie Goethe sich immer selbst in seinen dramatischen Hauptpersonen zeichnet.] — Bis jemand eine bessere Erklärung der auffallenden Erwähnung jener vierten Person findet, die ganz ohne Verwendung bleibt, halte ich die hiemit versuchte für genügend.

V. Die Sprachstatistik in Anwendung auf Platon und Goethe.

N. Jahrb. XI

Es sind 110 Jahre, daß Tennemann die schon bei römisch- 241
alexandrinischen Gelehrten und dann gelegentlich in der Renaissancezeit verhandelte Frage nach der zeitlichen Folge der platonischen Dialoge ernstlich wieder aufgenommen, etwa 100, daß Schleiermacher in tiefdringender Arbeit ihr seine Kräfte gewidmet hat. Seitdem ist die Sache nie wieder ganz zur Ruhe gekommen. Weitere namhafte Gelehrte in stattlicher Anzahl, Deutsche vorwiegend, dann Engländer, auch Franzosen und andere, in allerneuester Zeit mit besonderer Energie ein Pole, haben ihren Ruhm darin gesucht, das Rätsel zu lösen, das der Wissenschaft hier aufgegeben ist: und immer kann man noch nicht ohne Widerspruch behaupten, daß es gelöst sei. Ja, wer sich nur obenhin die Ergebnisse der vielen gelehrten Arbeiten ansieht, die mit dem Gegenstande sich beschäftigen, und nebeneinander hält, was hoch geachtete Vertreter philosophischer, literarhistorischer, sprachgeschichtlicher Wissenschaft herausgefunden haben wollen, der möchte angesichts der schroffen Widersprüche ihrer Datierungen, die fast auf alle wichtigen Punkte sich erstrecken, an einer Lösung überhaupt verzweifeln. Ich will von diesen Widersprüchen nur wenige Proben geben: Den Theaitetos setzt Zeller, 'unzweideutigen Hinweisungen auf Zeitereignisse' nachgehend, ums Jahr 391 an, Rohde, eben dieselben Stellen anders verwertend, fand, er müsse nach 374 geschrieben sein. Vom Phaidros glaubt Usener zu erkennen, daß er in die früheste Zeit falle, wohl noch zu Lebzeiten des Sokrates, wahrscheinlich im Jahr 403 oder 402 entstanden sei: und dieser Ansatz hat bei Wilamowitz — freilich nur vorübergehend — Beifall gefunden; Überweg und, wie ich aus einem mir zufällig eben vorliegenden Kollegienheft vom Winter 1873/4 ersehe, Fr. Nietzsche haben den Phaidros zwar für Platons erste Schrift gehalten, waren aber der Meinung, sie bezeichne die Eröffnung der Lehrtätigkeit des Philosophen in der Akademie und falle somit etwa in dessen vierzigstes

Lebensjahr; Zeller widerstreitet allen diesen Ansätzen mit Eifer und setzt seinerseits die Schrift, von der ihm sicher dünkt, daß sie in der Sophistenrede des Isokrates benützt sei, vor diese und eben damit vor 392/90; auf eine wenig verschiedene Zeitbestimmung kommt Natorp aus dem Grund, weil er umgekehrt glaubt beweisen zu können, daß der Phaidros jene Rede des Isokrates zu seiner Voraussetzung habe; mich selbst überzeugen die Aus-
242 führungen aller dieser Gelehrten so wenig, daß ich an meinem früher ausgesprochenen Ansatz ums Jahr 370 festhalte; und W. Schmid teilt mir neuerdings mit, daß er, eben mit Rücksicht auf das Verhältnis zu Isokrates, das für jene stark abweichenden anderen Ansätze hauptsächlich den Ausschlag gegeben hat, meiner Datierung sich anschließe. Den Euthydemos erklärt K. F. Hermann für eine Jugendschrift und weist ihm in der Reihe seinen Platz weit vor dem Phaidros an, Pfleiderer bringt ihn unter den Schriften des reiferen Alters unter, die Mehrzahl erklärt ihn wenigstens für später als den freilich im Ansatz so stark schwankenden Phaidros. Der Phaidon wäre nach R. Hirzel und Rohde ein Werk des höchsten Alters, bei Zeller lesen wir, er gehöre 'dem Mannesalter des Philosophen, der mittleren Zeit seines Lebens' an; denn 'daß er nicht über die Republik und den Timäus herabgerückt werden könne, liege wohl am Tage'; dagegen hat freilich Tannery, dem sein Landsmann Huit folgt, den Beweis führen wollen, daß die astronomischen Anschauungen des Phaidon einen Fortschritt über den Standpunkt der Politeia hinaus verraten; Peipers läßt den Phaidon aus anderen Gründen schon dem Gorgias und Menon folgen und dem Phaidros in beträchtlichem Abstand vorhergehen. Den Philebos wird, wer bei Hirzel, Nietzsche, Pfleiderer Belehrung sucht, in Übereinstimmung mit den Sprachstatistikern in die Nachbarschaft der Gesetze bringen, aber Zeller versichert uns über ihn mit aller Bestimmtheit, er werde schon vom Staate vorausgesetzt. Die Proben werden wohl genügen. Sie könnten stark vermehrt werden. Und welche Gelehrsamkeit, welcher Fleiß und Scharfsinn ist nicht aufgewendet worden, um zu diesen Ansätzen zu gelangen! Alle historischen Nachrichten und Vermutungen sind aus den entlegensten Quellen zusammengetragen worden, alle Reste der zeitgenössischen Literatur sind emsig auf Beziehungen zu platonischen Schriften geprüft, der Lehrgehalt und die wissenschaftliche Methode dieser selbst sind aufs sorgfältigste immer und immer wieder miteinander verglichen worden, ebenso

ihre künstlerische Komposition und die sprachliche Einkleidung der Gedanken. Mit unanfechtbarer Logik schreitet fast jeder einzelne der Forscher von seinen wohlerwogenen Voraussetzungen aus vorwärts, um schließlich sein 'So ist es, so muß es sein' hinzustellen, dem vielleicht ein anderer zustimmt, aber zwei, drei andere ihr ebenso wohl und sorgfältig begründetes 'So kann es unmöglich sein' entgegensetzen. Trotz dieses für den Forschungseifer entmutigenden und fast beschämenden Tatbestandes läßt sich mit Sicherheit voraussagen, es werden immer wieder neue Anläufe gemacht werden, und zwar gewiß nicht etwa bloß deshalb, weil ein oder der andere unerfahrene Anfänger zufällig in das Labyrinth dieser Untersuchungen hineingeraten wird und nun meinen mag, doch auch etwas äußern zu müssen, was in dem allgemeinen Widerstreit der Stimmen nicht weniger vernehmlich klänge als das Wort eines bewährten Fachmannes: sondern infolge unabweisbaren Bedürfnisses. Wem an Erforschung des Inhalts der platonischen Schriften gelegen ist, der muß bald erkennen, daß sich diese Aufgabe unter Aussicht verheißenden Auspizien nicht angreifen läßt, ehe die Chronologie in den Hauptzügen sicher steht. Platons Schriften sind ja keine systematischen Lehrbücher, wie die aus der Schule des Aristoteles hervorgegangenen. [243] Die dramatische Form, welche Platon wenigstens in einem Teil seiner Dialoge mit unübertrefflicher Meisterschaft handhabt, dient ihm dazu, ganz entgegengesetzte Meinungen zu vollem Ausdruck zu bringen, und manchmal erschöpft sich der philosophische Gehalt darin, daß verbreitete Vorstellungen und übliche Gedankenverbindungen in kritischer Auseinandersetzung sich gegenseitig auflösen. Dann bleibt zum Schluß nur ein Problem übrig, eine neu gefaßte Frage anstatt der anfangs ungeschickt gestellten. Die aufgewandte Dialektik hat nur der Anregung gedient und deutet auf den Weg des Forschens hin, ohne ein Forschungsergebnis bieten zu wollen. Bei recht aufmerksamer Verfolgung des künstlich verschlungenen Gedankengangs wird man freilich vielleicht immer die wahre Meinung des Philosophen herausfühlen können. Doch zeigt es sich, daß oft ein Dialog in irgendeiner wichtigen Ausführung dem anderen widerspricht. In solchem Falle ist es nicht nur für das Verständnis der inneren Entwicklung des Schriftstellers unerläßlich zu entscheiden, welche Ansicht die frühere, welche die spätere sei. Und der Zwiespalt der Darstellung betrifft wirklich die tiefsten Gedanken. So legt namentlich

gegen die aus der Metaphysik des Aristoteles in Zellers Philosophie der Griechen übergegangene und in alle verbreiteten Nachschlagebücher moderner Zeit aufgenommene Auffassung der sogenannten Ideenlehre einer der scharfsinnigsten Dialoge die allerentschiedenste Verwahrung ein, nämlich der Sophistes; und in einer Reihe bedeutsamer und gehaltreicher anderer Schriften findet sich von dieser Lehre keine Spur. Zeller setzt diese nun, wesentlich dem Aristoteles zuliebe, alle vor den Dialogen an, auf welche eben Aristoteles sich für seine Auffassung des Platonismus berufen konnte, d. h. insbesondere vor Phaidros, Symposion, Politeia. Andere Forscher, unter denen ich nur Teichmüller nennen will, nehmen die umgekehrte zeitliche Beziehung an. Wenn sie Recht behalten sollten, so wäre die berühmte Kritik, die Aristoteles an jener 'Ideenlehre' übt, gar nicht originell, sondern — wie so gar manches, was man seit Jahrhunderten dem großen Kompilator und Fürsten der Scholastik als seine Leistung anrechnet — nur eben von Platon übernommen; und wäre es ein historisches Unrecht, wenn man Platon als Verkünder einer mehr poetischen als wissenschaftlichen Weltanschauung, als träumerischen Idealisten dem als nüchtern und verständig gepriesenen Realisten und Kritiker Aristoteles gegenüberzustellen beliebt, während jener selbst in seinen reiferen Mannesjahren mit vollster Klarheit über den bloß als Vorstufe betretenen, in mythischen Bildern von Ideenschau, Seelenwanderung und Wiedererinnerung beschriebenen Boden sich erhoben und seine enthusiastischen Ahnungen durch die strengsten logischen Scheidemittel niedergeschlagen und kritisch abgeklärt hätte.

Die Frage, ob hier Zeller und seine Anhänger oder Teichmüller und seine Gefolgschaft Recht haben, ist jedenfalls für die Geschichte der Philosophie von sehr großer Wichtigkeit, und wohl für jedermann, dem geschichtliche Betrachtung nicht überhaupt müßig scheint, interessant. Indes nicht nur dieses kühle, historisch-theoretische Interesse kommt ihr zu.

244 Platon ist der größte Sohn Athens.[1] Er ist der vollkommenste Vertreter des geistvollen und kunstbegabten Hellenenvolkes, einer der wenigen Geistesheroen der Weltgeschichte, unter seinesgleichen wohl unserem Goethe am nächsten verwandt.

[1] Wilamowitz nennt ihn einmal (Phil. Unters. IV 281) den 'größten Dichter der Hellenen', anderswo (S. 291) den 'größten Philosophen'; Chamberlain (Grundl. d. 19. Jahrh. I 174) den 'größten aller Hellenen nachhomerischer Zeiten'.

Die Schriften eines solchen Mannes altern nicht. Der Born, der in ihnen quillt, kann wohl verschüttet werden, aber nicht vertrocknen. Jeder, der bis zu der quellfrischen Tiefe hinunterzugraben versteht, findet auch nach Jahrhunderten, Jahrtausenden seine Erquickung. Und wenn er sie gefunden, so wird er sich ermuntert fühlen, auch anderen die Quelle zu zeigen, Schutt und Steine über ihr wegzuräumen und das Gestrüpp, das den Zutritt wehrt, zu lichten. Mag dies nun auch hier bei Platon seine besonderen Schwierigkeiten haben, uns Platoniker wird die saure Arbeit nicht verdrießen. Und wir wissen, daß, wo einer von uns den Spaten ermüdet wegwirft, ein anderer ihn aufnehmen wird, bis endlich die Quelle wieder freier liegt als heute.

Also es wird weiter gearbeitet werden an der platonischen Chronologie. Und ich meine, es biete sich sogar recht gute Aussicht auf völlig befriedigenden Erfolg. Wer genauer zusieht, kann doch auch in dem verschwommenen Durcheinander der bis jetzt aufgestellten zeitlichen Folgen einige ziemlich gesicherte Punkte finden. Einmal gibt es im platonischen Texte neben den vielen bestrittenen ein paar unbestreitbare Zurückverweisungen, durch die ein Dialog sich als Fortsetzung eines anderen darstellt, dazu auch wenige Zeitanspielungen, mit denen wenigstens nach rückwärts eine Grenze gesteckt ist. Diese Dinge sind natürlich niemals übersehen worden, und so ist niemals darüber Meinungsverschiedenheit gewesen, daß der Politikos erst nach dem Sophistes, dieser selbst nach dem Theaitetos geschrieben sei, und wiederum, daß die Gesetze späteren Datums seien als der Staat; ebenso wird fast allgemein anerkannt, das Symposion enthalte in einer Anspielung das Jahr 385 als terminus post quem, von den Anspielungen auf den Prozeß und Tod des Sokrates gar nicht zu reden. Aber auch darüber hinaus schwankt nicht der ganze Boden gleich stark: immer zahlreicher werden die Stimmen voneinander ganz unabhängiger Forscher, die behaupten, die Gesamtmasse der platonischen Schriften gliedere sich zeitlich in drei Gruppen; die letzte, an deren Ende die Gesetze stehen, befasse außer diesen noch den Sophistes, Politikos, Philebos und Timaios (nebst dem Kritiasbruchstück); der mittleren, deren Hauptstück die Politeia ist, gehöre auch der Theaitetos an. Stünde nicht E. Zellers durch die hingebende und ertragreiche Arbeit eines langen Gelehrtenlebens erworbene Autorität im Wege, so würde wohl an der späten Abfassung des Sophistes und seiner Fortsetzung heute niemand

mehr zweifeln, der diese Dialoge überhaupt für platonisch ansieht. Und der Zweifel an ihrer Echtheit, den Zeller nicht teilt, müßte wohl bald schon vor der einen Frage verstummen, wo denn der
245 Philosoph nachgewiesen werden könne, Platon ebenbürtig, dem wir die angezweifelten Dialoge zuschreiben sollen.

Die Übereinstimmung neuer Forscher in dem bezeichneten Punkte, von dem aus weitere Folgerungen sich ergeben müssen, ist hauptsächlich erreicht worden durch Anwendung eines früher vernachlässigten Untersuchungsmittels, nämlich der Sprachstatistik.

Der erste, der dieselbe zur Lösung der Frage nach der zeitlichen Ordnung der Dialoge in Anwendung gebracht hat, ist der schottische Gelehrte L. Campbell. Seine in der Einleitung zu einer Textausgabe des Sophistes und Politikos untergebrachten Wahrnehmungen waren bei uns kaum bekannt geworden, und so hat es noch 14 Jahre angestanden, bis auch ein deutscher Gelehrter den Weg der sprachstatistischen Vergleichung betreten hat, nämlich W. Dittenberger mit seinem 1881 im Hermes veröffentlichten Aufsatz 'Sprachliche Kriterien für die Chronologie der Platonischen Dialoge'. Dieser Aufsatz erregte Aufsehen und spornte zur Nachahmung. In kurzer Zeit folgte eine Reihe von Veröffentlichungen anderer Beobachter: und alle, die mit einiger Umsicht geforscht hatten, kamen wesentlich zu demselben Ziel wie Dittenberger: sie bestätigten namentlich die schon von ihm durchgeführte Gruppeneinteilung durch eine stets wachsende Zahl neuer Merkmale sprachlicher Verwandtschaft und zogen daraus dieselben Schlüsse für die Entwicklung des Stils und die zeitliche Folge der Schriften.

Aber, aber — sind diese chronologischen Schlüsse nicht voreilig? Dies versichern alle diejenigen, welche trotz des sprachstatistischen Tatsachenbefunds an abweichenden Datierungen festhalten. Die verschiedenen Grade engerer und weiterer Sprachverwandtschaft könnten, so meinen sie, dadurch zu erklären sein, daß der Schriftsteller dann und wann in den Mitteln des Ausdrucks gewechselt, daß er mit bewußter Kunst für verschiedene Zwecke verschiedene Stilarten gewählt oder nach schwankender Stimmung und Laune sie miteinander vertauscht hätte. Oder, wenn man das nicht zugeben wollte, so komme auch noch die Möglichkeit in Betracht, daß er früher verfaßte Werke in höherem Alter zum Teil noch einmal überarbeitet und auf diese Weise einem Jugend-

werk den Stempel des Altersstils aufgedrückt habe. Besonders eben Zeller hat solche Einwände gegen die chronologischen Folgerungen der Sprachstatistiker sogleich vorgebracht und bei jeder Gelegenheit, in einer Reihe von Rezensionen des Archivs für Geschichte der Philosophie, in einem Berliner Akademievortrag, in der neuesten Auflage seiner Philosophie der Griechen aufs nachdrücklichste wiederholt. Immerhin erkennt gerade er mit ausdrücklichen Worten an, daß die sprachliche Einzelforschung für die Chronologie verwertbar sei. Wenn er mehrmals vor allem die Unzulänglichkeit des bisher aufgebrachten Materials betont und eine 'umfassende Induktion' über alle sprachlichen Erscheinungen, Flexion, Lexikographie, Satzbau usw. verlangt, so möchte man sogar glauben, er sei davon überzeugt, daß die in vollständiger Übersicht ausgebreitete Sprachbeschreibung, die das endliche Ziel statistischer Forschung wäre, zur Festsetzung der zeitlichen Folge der Schriften in der Tat für sich ausreichen müßte. Was ihn aber abhält, den zusammenstimmenden Indizien, welche ganz unabhängig 246
voneinander Campbell, Dittenberger, Schanz usw. aufgefunden haben, schon vorläufig großes Gewicht beizulegen, ist gewiß nichts anderes, als daß eben die daraus erschlossene Chronologie mit der von ihm selbst nach ganz andersartigen Betrachtungen und aus ganz anderen Gründen aufgestellten sich nicht vereinigen läßt. Es ist sehr begreiflich, es ist nur menschlich natürlich, daß der Gelehrte, der zu einer bestimmten Auffassung umstrittener und verworrener Verhältnisse sich durchgearbeitet hat, diese um so weniger aufzugeben geneigt ist, je mehr Energie und Geist er zu ihrer Begründung aufgewandt hat. Darum finden wir, daß neben Zeller auch einige andere der gründlichsten selbständigen Forscher über die Brauchbarkeit der formalen Kriterien der Sprache sehr skeptisch urteilen. Und bei solchem Verhalten der tüchtigsten Fachmänner kann es nicht wundernehmen, daß die Menge das größte Mißtrauen zeigt. Es ist auch gewiß ganz in der Ordnung, daß eine neue Betrachtungsweise sich erst rechtfertigen soll vor unbefangenen Beurteilern. Nur darf man fragen, ob die Gelehrten, die zuvor ihre Augen in anderen Arten der Betrachtung angestrengt, wirklich unbefangen sind, ob sie es sein können. Keiner unter ihnen dürfte das von dem andern, da wo sie selbst nicht harmonieren, völlig gelten lassen. Hirzel z. B., der feinfühlige Geschichtschreiber des Dialogs, der gelegentlich einige verächtliche Seitenblicke auf die

Sprachstatistik wirft, geht an der von Zeller aufgenommenen Hypothese Spengels über den ungenannten Redeschreiber, der im Euthydemos mit markigen Strichen für jeden Leser der damaligen Zeit unverkennbar gezeichnet ist, mit kühl ablehnender Bemerkung vorbei: mit Unrecht habe man in ihm Isokrates erkennen wollen. Für Zeller aber, zu dessen eigenen Annahmen die Hypothese wohl paßte, ist ihr Inhalt zur Gewißheit geworden. Sie gibt ihm Anhalt genug zur Fixierung des Euthydemos selbst und des Phaidros. Und von hier aus führen dann über bequeme Brücken recht schöne Schlüsse weiter: der Phaidros entwirft die Ideenlehre, welche Gastmahl und Staat näher ausführen; Dialoge, welche die Ideenlehre kritisch anfechten, müssen der Zeit nach ihrer glanzvollen Darstellung vorausgehen; denn Aristoteles weiß von einer kritischen Beleuchtung der Ideenlehre durch Platon selbst nichts zu berichten, und er ist doch der klassische Zeuge eben für die spätere Form des Platonismus. So ordnet sich alles in trefflicher Übersicht; kaum einem wichtigen Dialog bleibt sein genauer Platz unbestimmt. — Aber freilich, Campbells und Dittenbergers von mir fortgesetzte Bemühungen, mit sprachlichen Beobachtungen das vor den Augen flimmernde Ziel erst festzubannen und dann zu treffen, können so, trotz grundsätzlicher Zustimmung zu dem Verfahren, in ihren Ergebnissen keine Gnade finden; Zeller wehrt sich gegen sie mit der Bemerkung: ‘Wenn die sprachstatistische Chronologie der Platonischen Schriften zu solchen Unwahrscheinlichkeiten und Gewaltsamkeiten’ (gemeint ist die Abweisung des Namens ‘Isokrates’ für den Ungenannten in Euthydemos) ‘zu greifen genötigt ist, wäre es doch wohl Zeit, sich zu erinnern, daß sie selbst eben auch nichts anderes ist als eine Hypothese zur Erklärung gewisser Erscheinungen; eine Hypothese, die nur dann erwiesen ist,
247 wenn sich dartun läßt, daß diese Erscheinungen keine andere Erklärung gestatten, und nur dann zulässig, wenn sie mit anderen Tatsachen nicht in Streit kommt.’ Daß die Forscher, welche gleich Zeller auf die hier betonten ‘Tatsachen’ allein oder vorwiegend sich stützen wollen, daß Hirzel, Pfleiderer, Teichmüller, Susemihl und wie sie alle heißen mit Zeller gar nicht übereinstimmen — was tuts? Sind doch die meisten von ihnen bereit, vereint im Kampf gegen die bösen, pedantischen Sprachstatistiker Front zu machen! Und Lutoslawski, der neuestens den Versuch gemacht hat, die Übereinstimmung sachlicher und sprachlicher Merkzeichen darzutun und, indem er dabei Campbells Spuren folgte, den er

uns Deutschen zuerst bekannt gemacht, die schönste Harmonie zwischen der Ausbildung der wissenschaftlichen Methode, der 'Logik' Platons und den Wandlungen seines Stils entdeckt haben will? Der zählt natürlich gar nicht; denn selbst entschiedene Anhänger der Statistik, wie Arnim, bezeugen, daß er durch schablonenhafte Handhabung die ganze sprachstatistische Methode in Mißkredit gebracht habe; und Siebeck tadelt an ihm, daß er eine 'gebundene Marschroute' eingehalten. Dieser Tadel klingt freilich gar sonderbar. Er ist kaum ernst zu nehmen. Denn mit irgend einem Kriterium muß doch wohl jeder Forscher anfangen: der eine nimmt formale, sprachliche, der andere inhaltliche Beobachtungen zum Ausgangspunkt; und wenn er nach Ausführung solcher weiter schreitet, um auch allen anderen 'Tatsachen' Rechnung zu tragen, so ist eben seine Route durch die erste Untersuchung schon gebunden! Frei war sie nur, gleich der abstrakt gedachten Wahlfreiheit des nach Überlegung Handelnden, solang kein einzelnes Kriterium für ihn überzeugende Kraft gewonnen hatte, solang er als oberflächlicher Zuschauer sich seiner Inkompetenz bewußt bleiben mußte. Im übrigen kann wer sich mit Lutoslawskis Arbeiten befaßt hat wissen, daß er nicht mit dem Studium der sprachlichen Form der Dialoge begonnen hat, sondern als Schüler Teichmüllers mit Vertiefung in den Inhalt. Eine ganz berechtigte Forderung der Kritik, die einst meinen wesentlich sprachstatistischen 'Untersuchungen über Plato' entgegengerufen wurde, lautet: es sei erst durch den Versuch nachzuweisen, daß eine an die neu aufgestellte Chronologie angeknüpfte Darstellung der geistigen Entwicklung des Philosophen ein mindestens ebenso befriedigendes Bild ergebe als das, welches wir auf Grund der Zellerischen oder irgend einer anderen Reihenfolge uns gestalten könnten. Eben diesen Versuch hat Lutoslawski gemacht. Ich selbst hoffe mit der Zeit ihn nachmachen zu können. Aber auch dann wird es vielleicht noch Leute geben, die in Ermanglung besserer Gegengründe jenes Wort wiederholen werden: 'Halt! So gilt es nicht: er hat ja gebundene Marschroute!' — Es wäre denkbar, daß ein Gelehrter ganz ohne die Richtlinien der Sprachstatistik zu beachten zu genau demselben Ziele käme, wie wir, wenn es auch wegen der vielen verwachsenen Stellen nicht eben wahrscheinlich ist. Aber wer würde denn an seine Ergebnisse glauben, der nicht eben das Zusammentreffen mit der Statistik, das Lutoslawski für seine methodologischen Beobachtungen anführt,

als vollen Beweis anerkennte, d. h. der nicht unsere Argumente
248 allein schon für beweisend hielte? Man gerät hier wirklich in einen circulus vitiosus hinein. Und es ist konsequenter, die Sprachstatistik überhaupt als geistlosen Unsinn zu verdammen, was manchem nahe liegen mag, wenn er es auch nicht ganz offen ausspricht, als ihre Anwendung auf die Chronologie grundsätzlich für richtig zu erklären und doch zu verlangen, daß sie als 'Hypothese' ihre Ergebnisse bescheiden anderen 'Tatsachen' unterordne.

Das allernotwendigste aber, um aus dieser verzweifelten Lage herauszukommen, wird sein, daß wir uns vergewissern und darüber verständigen, wie weit die Tatsachen gehen und wo die Hypothesen und Postulate anfangen, wobei ich namentlich darauf zu achten bitte, wie es denn mit jenen der Verwendung der Sprachstatistik angeblich im Wege stehenden 'anderen Tatsachen' aussehe. Schon oben habe ich auf die allgemein anerkannten und allgemein zu denselben Schlüssen benützten Verknüpfungen zwischen einzelnen Dialogen und die wenigen unzweideutigen Anspielungen auf äußere Zeitereignisse hingewiesen. Sie haben für die chronologische Verwertung des sprachstatistischen Befunds keinerlei Schwierigkeit verursacht, zu keiner künstlichen Hypothese, wie deren manche für andere chronologische Versuche notwendig geworden sind, von doppelter Redaktion einer Schrift z. B. oder ähnlichem Notbehelf, Anlaß gegeben. Weitere in den Augen Zellers besonders wichtige Tatsachen sind: 1. daß Platon im Phaidros den Isokrates vor den übrigen Rhetorikern dadurch auszeichnet, daß er ihn als wesentlich besser denn sie hinstellt; 2. daß Aristoteles von einer Form der Lehre Platons berichtet, die in dessen Schriften nirgends genau so sich findet, und daß er diese Lehre ziemlich geringschätzig beurteilt; dazu kommt noch 3., daß unter allen Dialogen der Sophistes und Parmenides von dieser angeblich platonischen Lehre am gründlichsten verschieden sind, so gründlich, daß alles, was Aristoteles kritisch vorzubringen weiß, vollkommen aus ihnen entlehnt scheinen kann. Alles übrige, was den Inhalt angeht, sind entweder Tatsachen ganz untergeordneter Bedeutung und äußerst beschränkter und bedingter Tragweite, oder Zellers mehr oder weniger gut begründete Vermutungen, die er teils selbst durch Vertiefung in die vorliegenden Probleme gewonnen, teils von anderen übernommen hat. Zwei psychologische Axiome bilden

ihre festeste Grundlage. Das erste, wichtigste und mannigfach wiederholte, läßt sich so ausdrücken: Es ist unmöglich, daß Aristoteles, ‘der echteste unter den Schülern Platons’, diesen in einem Hauptpunkt seiner Lehre mißverstanden, oder daß er uns darüber falschen Bericht erstattet habe. Das zweite: Es ist undenkbar, daß Platon das scharfe im Euthydemos über Rhetoriker vom Schlage des Isokrates gefällte Urteil später wesentlich gemildert habe. Dieses zweite Axiom erhält seine volle Bedeutung erst durch Verbindung mit einer von vielen Seiten her anfechtbaren Hypothese: jener ungenannte Gegner im Euthydemos, dessen Schilderung in den wichtigsten Zügen mit unserer Vorstellung von Isokrates übereinstimmt, ist eben Isokrates selbst, und mit einigen ebenfalls recht unsicheren Vermutungen über literarische Anspielungen. Aus solcher Verbindung von Tatsachen, Axiomen, Hypothesen und Vermutungen werden dann Sätze gewonnen, mit denen Zeller in seiner Polemik ganz wie mit reinen Tatsachen umgeht, und deren Bestreitung er 249
als ‘Unwahrscheinlichkeiten und Gewaltsamkeiten’ hinstellt. Ich führe zum Beleg nur noch einen gegen Arnim geschleuderten Einwand an, der diesen abschrecken sollte, die Zellerische Folge Phaidros-Euthydemos umzukehren: ‘Wie verträgt es sich damit, daß Platon dem Isokrates, auf den er im Phädrus noch so große Hoffnungen gesetzt hat, am Schluß des Euthydem, als Antwort auf die Sophistenrede, ein für allemal den Abschied gibt?’ Und dieser rhetorischen Frage erlaube ich mir mit der sehr nüchternen zu antworten: Ist denn irgend etwas davon tatsächlich sicher außer dem, was ich soeben angegeben, daß Isokrates im Phaidros vor den gewöhnlichen Rhetorikern, wie Lysias, ausgezeichnet wird? Auch Natorp, füge ich bei, der zuletzt die Phaidrosfrage am gründlichsten erörtert hat und gegen die Statistik eine verhältnismäßig frühe Abfassung verficht, spricht ja als seine Überzeugung aus, daß mit diesem bedingten Lob des Isokrates Platon doch nur billig und gerecht sich gezeigt habe, und Zellers Erklärung, es sei ‘undenkbar’, daß es nach den Ausführungen der Sophistenrede ihm von dem Philosophen noch gezollt worden wäre, widerspricht er geradewegs in der Behauptung, eben diese Ausführungen haben Platon zur Äußerung seiner freundlichen Zustimmung bewogen; ich halte die nähere Darlegung dieser Vermutung für gut, nur verstehe ich nicht, warum Natorp unmittelbaren zeitlichen Anschluß des Phaidros an die Sophistenrede verlangt. Doch ich will

nicht an Kleinigkeiten haften bleiben, um den Überblick über das Ganze nicht allzusehr zu erschweren.

Verlassen wir dieses Gebiet und stellen den auf den Inhalt der platonischen Dialoge bezüglichen Sätzen diejenigen gegenüber, welche an den Sprachgebrauch anknüpfen, indem wir auch hier zwischen Tatsachen, Postulaten, Voraussetzungen und Folgerungen scharf zu scheiden bedacht sind.

Tatsache ist, daß einzelne Wörter und Wortverbindungen, zu deren Anwendung dem Stoffe nach auch in anderen Dialogen Gelegenheit wäre, außer in den Gesetzen nur im Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios und dem Kritiasfragment gebraucht sind; zu ihnen kommt eine ganze Anzahl anderer, die nur in den Gesetzen und den bezeichneten weiteren Schriften häufig sind, vereinzelt aber auch im Staat, Theaitetos, Phaidros und Parmenides sich finden, sonst aber durch Synonyma oder gleichwertige Wendungen ersetzt sind.

Tatsache ist, daß gewisse Flexions- und Konstruktionsweisen sich auf Gesetze, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Staat, Theaitetos, Phaidros und Parmenides beschränkt zeigen: und zwar wieder so, daß sie in den vier letztgenannten Werken bedeutend seltener sind als in den sechs anderen, während wieder in allen übrigen Schriften Gleichwertiges zum Ersatz verwendet ist.

Tatsache ist, daß von den verschiedenen Hauptformen, welche die griechische Sprache zum Ausdruck der Bejahung und Verneinung ausgebildet hat (Adverbium, Wiederholung des Tonworts der Frage, Wiederholung des Verbums und Wiederaufnahme des zu diesem gehörigen Pronomens) in den Gesetzen, dem Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias andere bevorzugt sind, als im Laches, Charmides, Protagoras, Euthydemos, Kratylos, Kriton, Euthyphron, Gorgias, Menon, Phaidon, Symposion usw. und daß auch unter diesem Gesichtspunkt betrachtet Staat, Theaitetos, Phaidros und Parmenides eine Mittelstellung annehmen; Tatsache, daß auch in der Auswahl der bejahenden oder verneinenden Adverbia und in den Formeln der Frage entsprechende Unterschiede bestehen.

Tatsache ist, daß das von Isokrates für die künstlerische Darstellung eingeführte Gesetz der Vermeidung des Hiatus, das nach und nach in der gesamten griechischen Literatur durchgedrungen ist, in den Gesetzen, dem Sophistes, Politikos, Philebos,

Timaios, Kritias ziemlich pünktliche Beachtung findet, aber in keinem der anderen Dialoge.

Mit diesen auffallenden und unleugbaren Tatsachen verbinden wir Sprachstatistiker zwei Axiome, indem wir behaupten: 1. die lebende Sprache ist stets in Umbildung begriffen, und deshalb muß die zeitliche Folge mehrerer durch einen längeren Zwischenraum voneinander getrennter Werke sprachlich nachweisbar sein; 2. wenn eine Vergleichung des Sprachstandes zweier Werke eines Schriftstellers, von denen zum voraus bekannt ist, daß sie zeitlich bedeutend voneinander abliegen — wie dies unter den platonischen Werken auf Staat und Gesetze zutrifft — eine Anzahl deutlicher, nicht durch den Inhalt oder die Stimmung bedingter Unterschiede ergibt, die zwischen anderen Schriften desselben Verfassers ähnlich nachzuweisen sind, so stehen die sprachlich dem einen jener beiden Werke näher verwandten ihm auch zeitlich näher; und wenn eine Anzahl weiterer Schriften gleichen Ursprungs unter sich sprachliche Eigentümlichkeiten gemein haben, die den vorher betrachteten allen fehlen, so sind diese Gemeinsamkeiten Grund genug, sie alle im Ansatz der Zeit jenen übrigen in zwei Gruppen verteilten entweder vorausgehen oder nachfolgen zu lassen.

Eine Vermutung, die uns in der polemischen Auseinandersetzung nützlich werden kann, will ich auch andeuten, obgleich wir ihrer nicht notwendig bedürfen. Die bezüglich des Hiatus gemachte Beobachtung legt sie nahe: die Stimmung Platons gegen Isokrates dürfte in späteren Jahren keine so ganz ungünstige gewesen sein, wie uns immer versichert wird.

Die Folgerungen aber, welche die Statistiker aus den festgestellten sprachlichen Tatsachen und ihren Axiomen ziehen, liegen auf der Hand.

Es ist wahr, daß sie unvereinbar sind mit den von vielen anderen Forschern, insbesondere den von Zeller gezogenen. An den Tatsachen kann die Unvereinbarkeit nicht liegen. Denn sie bestehen als Tatsachen alle nebeneinander und beanspruchen in jeder Theorie nebeneinander gleiche Anerkennung. Nur die Axiome, Hypothesen, Vermutungen der streitenden Parteien können die Schuld am Streite tragen. Sie erweisen sich wirklich als unvereinbar, indem sie unvereinbare Deutungen der Tatsachen zur Folge haben. Es kommt alles darauf an, über die Gültigkeit dieser anfechtbaren Elemente der wissenschaftlichen Konstruktionen zu entscheiden. Und dazu,

meine ich, sollte am Ende jeder Unbefangene imstande sein, wenn er darüber ernstlich nachdenken will. Ich möchte mir aber erlauben, einem solchen für die Vornahme der Prüfung noch einige Fingerzeige zu geben.

251 Er möge sich vor allem Klarheit darüber verschaffen, was denn die Statistik bei einer im täglichen Gebrauch sich umbildenden Sprache im allerbesten Falle werde feststellen können. Damit wird er auch wissen, was vernünftige Leute, wenn sie das Mittel der Sprachstatistik auf irgend welche vorliegenden Texte anwenden wollen, von ihr eigentlich erwarten, und welcher Befund ihre Erwartungen bestätigen könnte, welcher ihnen zuwider wäre.

Die Umbildung einer Sprache pflegt allmählich und im ganzen unbemerkt zu verlaufen. Sie bleibt der Beachtung um so eher entzogen, da jeder einzelne Mensch seine eigentümlich gefärbte Sprache redet und schreibt, so daß man bei wirklich wahrgenommenen Unterschieden in der Ausdrucksweise zweier Personen, die im Lebensalter um einige Jahrzehnte voneinander verschieden sind, lange im Zweifel bleiben kann, ob diese Unterschiede individueller Art, oder ob sie Folge und Zeichen einer allgemeinen Entwicklung sind. Leichter ist freilich die Entscheidung darüber, wenn wir sprachliche Erzeugnisse vergleichen, die um Jahrhunderte voneinander abliegen, wo man dann mit gröberen Maßstäben hantieren kann. Daß die Sprache Luthers in manchen Wendungen und Wörtern gänzlich veraltet ist, empfindet jeder urteilsfähige Leser; und wenn ihn manches bei Lessing oder Goethe oder Schiller anfremdet, so kann er bei einiger Aufmerksamkeit wohl finden, daß ihnen das meistens allen gemeinsam ist und daß sie es mit anderen ihrer Zeitgenossen teilen; ich erinnere nur an den bekannten ausgedehnten Gebrauch des Wortes 'Frauenzimmer'. Nun sind aber die Übergänge von einem Zeitalter zum anderen nirgends schroff. Was bei langen Zeiträumen auch dem gewöhnlichen Auge bemerkbar wird, muß für den geschärften Blick schon in engen Grenzen erkennbar sein, und an der allmählichen Umbildung der Sprache des Volkes nimmt auch der einzelne, sowenig er dessen selbst innewird, teil, wenn er nicht ganz einsiedlerisch in verkehrsferner Zurückgezogenheit lebt. Indes man darf sich die Veränderung der Sprache doch nicht zu groß denken. Ganz ungeschickt würde man sich die Entwicklung unter dem Bild eines Flusses vorstellen; viel besser paßt darauf das Bild des wogenden, ebbenden und flutenden Wassers in

einem Meeresbecken, dessen Oberfläche von Winden gekräuselt, das von Stürmen in Aufruhr versetzt wird, doch so, daß in der Regel die einzelnen Wasserteilchen wirbelnd und wallend immer wieder an ihre Stelle zurückkehren, während nur eine verhältnismäßig kleine Menge von durchziehenden Unterströmungen erfaßt und fortgeführt und zu deren Ersatz neues Wasser zugeführt wird, wodurch in längeren Zeiträumen freilich der ganze Inhalt des Beckens sich erneuert. Die meisten Wörter, die Luther braucht, sind doch noch heute in unserem Munde; auch seine Konstruktionen zum überwiegenden Teil. Und vollends gilt das von den uns zeitlich viel näher stehenden Klassikern. Nur da und dort sind Veränderungen vorgekommen, nicht überall.

Zum voraus wird man gar nicht sagen können, welche Teile dem Wandel am schnellsten ausgesetzt sind. Wer wollte, wenn er nur den Bestand der heute gesprochenen und geschriebenen Sprache aufgenommen hätte, sich herausnehmen, die Wörter anzuzeigen, die während des nächsten Menschenalters aus- 252
sterben mögen, oder solche Wortzusammensetzungen und -ableitungen anzugeben, die innerhalb dieser Zeit wirklich neu aufkommen werden? Hier scheint Willkür und Zufall zu walten, mit anderen Worten: es fehlt uns die Übersicht über die so außerordentlich vielfältigen und verschlungenen Bedingungen der Weiterentwicklung. Ein einziger sprachgewaltiger Schriftsteller äußert ungeheuren Einfluß, hauptsächlich indem er die Sprache seines heimatlichen Kreises zu allgemeinerer Geltung bringt: und wie wollten wir zum voraus berechnen, aus welchen Kreisen der nächste sprachgestaltende Genius hervorgehen müsse, und seine besondere Eigenart noch dazu umschreiben? Sogar der flache und gedankenlose Leichtsinn eilfertiger Zeitungskorrespondenten ist nach seinen Wirkungen nicht im voraus abzuschätzen, und sicher wird uns durch ihn noch manche alberne Phrase beschert werden, nicht besser als die üblich gewordene Übersetzung des französischen *être au courant des événements* ('auf dem Laufenden'), und manches häßliche Unwort, das schließlich sich doch einbürgern kann. Sodann aber liegt in der Entwicklung jedes einzelnen, bei all seiner Abhängigkeit von der Umgebung, die ihm ihre Gesetze unvermerkt aufzwingt, Willkür, d. h. Unberechenbares, genug, wodurch wenigstens die nur auf Beobachtung seines Stils angelegte Untersuchung beirrt werden kann. Gewiß bildet sich deshalb kein verständiger Mensch ein, daß in einer streng

mathematischen Formel von dem Werte a oder b das Gesetz für alle die sprachlichen Veränderungen sich aussprechen lasse, die von einem in gewissen Schriften gegebenen Bestand aus tatsächlich im Stil eines Autors sich vollzogen haben, wenn außer jenem anfänglichen Bestand auch noch das Endergebnis in späteren Werken desselben vorliegt, einer Formel, durch deren rechnerische Anwendung sich zahlenmäßig genau bestimmen ließe, wie in einem beliebigen Jahr der Entwicklung bei jeder der da und dort verschieden gefundenen Einzelheiten sich der sprachliche Stand darstellen müsse; um ein Beispiel zu brauchen: kein verständiger Mensch glaubt, von der Wahrnehmung aus, eine bestimmte Partikel komme auf 100 Seiten eines Textes t''' 4mal häufiger vor als auf ebensoviel Seiten des 40 Jahre früher entstandenen Textes t', sei der Schluß erlaubt, es müsse sich nun diese Partikel auf 100 Seiten t'', die wieder derselbe Autor gerade in der Mitte des t' und t''' trennenden Zwischenraumes geschrieben, genau 2mal so oft finden als in t' oder $^1/_2$ mal so oft als in t''' oder auch etwa $2a$ mal so oft als dort, $\frac{b}{2}$ mal so oft als hier; und um für 10 Seiten von t'' die richtige Zahl zu finden, dürfe man nur weiter mit 10 dividieren.

So ärmliche Vorstellungen scheinen allerdings unsere Gegner, vor allen Zeller, nach manchen Sätzen ihrer Polemik uns Sprachstatistikern zuzutrauen, und einige unerfahrene Gesellen, die in ratloser Vielgeschäftigkeit Stoff herbeizuschleppen bemüht waren, haben ihnen dazu eine gewisse Scheinberechtigung gegeben. Aber der Mehrzahl nach sind wir, die wir auf diesem Gebiete gearbeitet haben, doch von solchen mechanisch äußerlichen Ansichten ganz frei. Und die Probe auf ihre Verkehrtheit läßt sich sehr
253 einfach machen: Greifen wir irgendwelche der häufigsten und unentbehrlichsten Wörter unserer heute gechriebenen Sprache heraus und verfolgen aufmerksam ihr Vorkommen in zusammenhängenden Texten. Schon ehe der Versuch angestellt ist, wird jedermann als sehr wahrscheinlich vorhersagen können, was sich herausstellen muß: im großen und ganzen verteilen sich solche recht gleichmäßig auf die Masse der übrigen Wörter; aber eben doch nur im großen und ganzen. Es kann sich treffen, daß wir fünf-, sechsmal hintereinander Seite für Seite genau gleich vielen *der* oder *und* oder *es* oder *zu* begegnen, auch daß auf mehreren aufeinanderfolgenden Seiten alle diese vier Wörter mit immer

gleicher Häufigkeit sich wiederholen. Aber das ist schon so wenig zu erwarten, daß es uns gewiß nicht als fast selbstverständliche Bestätigung eines von uns angenommenen Gesetzes, sondern daß es uns als merkwürdiger Zufall erscheinen wird. Denn natürlich, ganz streng entspricht sich Länge des Textes und Häufigkeit des Vorkommens einzelner Wörter selbst dann nicht, wenn wir auf die farblosesten und häufigsten uns beschränken. Es zeigt sich sogar gewiß bald ein starkes Schwanken. Nachdem wir unser *und* und *der* auf fünf Seiten hintereinander je sechsmal getroffen haben, kommt eine siebente Seite, auf der *und* völlig fehlt, *der* nur einmal verwendet ist. Dafür wird aber der Fehlbetrag vielleicht durch ein Mehr auf der nächsten und übernächsten Seite ausgeglichen. Und wenn wir nur längere Abschnitte miteinander vergleichen, ist die Stetigkeit der Zahlen viel größer. Dagegen wäre uns das Schwanken früher aufgefallen, wenn wir gleich anfangs kleinere Abschnitte, etwa Satz für Satz anstatt Seite für Seite, einander gegenübergestellt hätten. Wählen wir etwas bedeutsamere Wörter aus, z. B. *ich*, *jeder*, *doch*, so wird die Schwankung größer werden und nur, wenn wir die Beobachtung auf längere Abschnitte ausdehnen, wieder ins Gleichgewicht kommen; dasselbe gilt in stark erhöhtem Grad, wenn wir Wörter oder Wendungen ins Auge fassen, die einem ganz bestimmten Gedankenkreis angehören oder einer eigenartigen Stimmung entsprechen und also nicht in jeden Zusammenhang sich einfügen. Nicht allein die seltenere Gelegenheit zur Anwendung solcher Wörter hat diese Folge, sondern bei einem sorgfältigen Schriftsteller kommt etwas Weiteres hinzu. Er will seine Sprache nicht nur als einfaches Mittel zur Verständigung mit anderen benützen, sondern strebt darnach, sie künstlerisch zu gestalten. So ist er auf Mannigfaltigkeit und Abwechslung bedacht; wenn ihm zum Bewußtsein kommt, daß irgendein Wort oder eine Wortfolge sich ihm besonders häufig aufdrängt, so wird er häufig, wo sie ihm in die Feder schlüpfen wollen, eben dafür Ersatz suchen. Und im allgemeinen werden es gewichtigere und gehaltreichere Wörter sein, bei denen so etwas am ehesten zum Bewußtsein kommt und die in der Wiederholung liegende Gefahr langweiliger Einförmigkeit erkannt wird. Die Häufigkeit, mit der eine nach dem Zusammenhang mögliche Ausdrucksform tatsächlich vorkommt, im Verhältnis zu den Stellen, wo sie durch Gleichwertiges ersetzt ist, hängt demnach wesent-

lich von der Aufmerksamkeit des Schriftstellers ab; und da diese Aufmerksamkeit naturgemäß nicht für alle Sprachbestandteile gleich sein wird, für welche ein brauchbarer Ersatz sich darböte, so unterliegt das Schwanken im Ge-
254 brauch der einzelnen auch nicht demselben Gesetz. Um uns an das oben eingeführte Bild des Meeres zu halten, dessen unruhig bewegte Oberfläche eine ganze Anzahl einzelner Wellensysteme in mannigfachster Kreuzung und Ineinanderwirkung aufweist: jeder besonderen sprachlichen Erscheinung entspricht ein besonderes System, dessen Schwankungen je nach der Kraft und Richtung des Stoßes, der das Gewoge verursacht, in Form und Dauer von denen anderer sehr verschieden sind. Man denke sich die ganze Wassermasse bei ihrem zitternden Hin- und Herschwanken und -wogen für einen Augenblick mit farbigem Schimmer übergossen, der nun allen den einzelnen Teilchen, die eben gleichzeitig an der viel gekräuselten Oberfläche sich befänden, dauernd anhaftete. Das Auge eines Beschauers könnte sie nun fernerhin von allen übrigen Wasserteilchen unterscheiden: im nächsten Augenblick schon zerrisse überall die schimmernde Decke; darauf blieben nur einzelne glitzernde Punkte noch sichtbar, von glanzlosen Zwischenräumen getrennt, um sofort ebenfalls niedertauchend zu versinken; unterdessen aber wären viele von den versunkenen, die nur in leicht zitternder Schwingung begriffen sind, wieder heraufgekommen, andere und wieder andere folgten nach, und in wechselvollem Durcheinander wiederholte sich das bunte Spiel; manche Tröpfchen blieben nach dem ersten Verschwinden geraume Zeit in der Tiefe verborgen, so daß der Zuschauer schon meinen könnte, sie seien aus seinem Gesichtskreis entführt worden, aber endlich, nachdem andere ihren Tanz so und so oft wiederholt, kämen auch sie wohl wieder emportauchend auf ihren Platz zurück. Da übrigens die einzelnen Wellensysteme sich aufs vielfältigste beeinflussen, da plötzlich neue Anstöße da und dort einwirken, der Widerprall der Wellen an der Küste, am Bord hindurchfahrender Schiffe, das Auftauchen eines Fisches, das Einfallen eines Mückleins sich störend bemerklich macht, so wäre es für den umsichtigsten und aufmerksamsten Zuschauer nicht möglich, für jedes einzelne wogende Wassertröpfchen genau die Häufigkeit anzugeben, mit der es in bestimmter Frist an der Oberfläche erscheinen werde.

Wenn nun solche Unberechenbarkeit schon den im Gebrauch sich erhaltenden Bestandteilen der Sprache eigen ist — sie sind

es, die wir den wogenden Wasserteilchen vergleichen —, wie sollte man bei den allmählich verschwindenden oder erst in Gebrauch kommenden zahlenmäßig genaue Berechnung ihrer Häufigkeit versuchen? Sie werden von der Strömung dahingetragen; aber auch nachdem sie von dieser erfaßt sind, bleibt ihnen die wogende Wirbelbewegung, in der sie vorher sich umtrieben. Die Geschwindigkeit der Strömung ist meßbar; aber wie oft und an welcher Stelle die in ihr auf- und niederwogenden Wasserteilchen die Oberfläche erreichen und an ihr sichtbar werden, das entzieht sich menschlicher Berechnung. Also an zahlenmäßig genaue Vorausbestimmung der Häufigkeit einzelner Wörter kann der Statistiker gar nicht denken. Seine erste und weitaus schwierigste Aufgabe aber, wenn er mit seinen Werkzeugen an chronologische Arbeiten herantreten will, ist die, daß er die wirklich der Veränderung und nicht bloß Schwankungen des Gebrauchs unterliegenden Sprachbestandteile herausfinde und genau von den anderen absondere. So 255
selbstverständlich das ist, so notwendig scheint es doch, daß man es mit allem Nachdruck ausspreche. Nur die wirklich veränderlichen, den von Strömungen im Meer fortgeführten Wasserteilchen vergleichbar, können für die Chronologie verwertet werden, niemals die bloß schwankenden. Und solange die Scheidung zwischen den beiden Arten nicht reinlich durchgeführt ist, sind alle auf zeitliche Festsetzungen gerichteten Bemühungen ebenso eitel, so unklar und unwissenschaftlich, wie das Gerede eines Menschen, der uns über die Bewegungen des Wassers belehren will, aber dabei fortgesetzt die Wellenschwankungen mit der Fortbewegung des strömenden Wassers verwechselt. Sowenig sich ein solcher 'Physiker' nennen darf, sowenig erkennen wir in jenen Bemühungen den zu chronologischen Arbeiten befähigten Statistiker.

Wenn ich aber nach all dem noch einmal frage: Was wird die bloß registrierende Sprachstatistik günstigenfalls feststellen können? so lautet die Antwort, die auch vor einer Prüfung der Einzelheiten gegeben werden kann, also: An einer Menge beobachteter Erscheinungen unsicheres, scheinbar willkürliches Schwanken, das jeder strengen Regel und Berechnung spottet; nur bei wenigen Wörtern und Formen eine entschieden nach einer Richtung gehende Strömung, die sie merklich häufiger oder merklich seltener werden und ganz verschwinden läßt, doch so, daß auch bei ihnen nicht

an genaue Zahlenproportionen gedacht werden kann, nach denen sich die zu- oder abnehmende Häufigkeit darstellte. Daß die Sache sich wirklich so dem prüfenden Blicke ausweist, wenn dieser einen größeren Zeitraum umspannt, wird wohl von niemand überhaupt bestritten werden. Denn der Beweis wäre sehr einfach und mit wenig Aufwand von Zeit zu erbringen. Man dürfte nur einige Druckbogen Lutherischen oder Goethischen, Schillerischen Textes vornehmen, die heute veralteten Wörter herausziehen, sie mit der auf demselben Raum vorkommenden ungeheuer viel größeren Anzahl gebräuchlich gebliebener vergleichen und von einigen derselben das unregelmäßige Schwanken innerhalb dieser engen Beobachtungsgrenzen aufzeichnen.

Durch diese Betrachtungen erledigen sich wohl weitaus die meisten Bedenken, die Zeller gegen die Sprachstatistik als Hilfsmittel zu chronologischer Bestimmung ausgesprochen hat.

Aber allerdings, es bleiben noch einige schwache Punkte. Wenn wir die Sprache Luthers oder der Klassiker des XVIII. Jahrhunderts mit der unsrigen vergleichen, so haben wir 1. einen großen zeitlichen Zwischenraum, der die unerläßliche Unterscheidung zwischen Sprachbestandteilen schwankenden und fließenden Gebrauchs sehr erleichtert, 2. haben wir genau datierte Grundlagen der Vergleichung. Hiermit ist eben der 'günstige Fall' gegeben, in dem die Sprachstatistik das zeigen mag, was soeben von ihr behauptet wurde. Aber wie sieht es aus, wenn die Zeitabstände geringer werden und die Datierung erst aus der Statistik gewonnen werden soll? Darauf ist im allgemeinen zu antworten, daß es natürlich eine Grenze für fruchtbare Anwendung der sprachstatistischen Methode gibt. Für einen Schriftsteller, dessen Werke nur etwa
256 über ein Jahrzehnt sich ausdehnen, wird man von vornherein nicht eben viel erhoffen dürfen, es sei denn, daß er während dieser Zeit mit Veränderung seines Wohnorts in einen ganz neuen Bekanntenkreis versetzt worden ist oder in das Studium ihm vorher unbekannter Werke sich vertieft hat, deren Spuren nun etwa nachzuweisen wären. Jedenfalls wird die Aufgabe schwieriger, je enger der Zeitraum ist, auf den sie sich bezieht, und erfordert ein um so feineres Auge des Forschers. Ob im gegebenen Fall die Grenzen zu eng gezogen sind oder nicht, das kann nur durch den Versuch entschieden werden. Nach den vielfachen Beobachtungen, die über Wandlungen der Sprache schon

da und dort veröffentlicht sind, und nach meinen eigenen Untersuchungen getraue ich mir aber immerhin mit aller Bestimmtheit die Erwartung auszusprechen, daß, wer an umfangreichen, ich will sagen mindestens 100 gute Druckseiten umfassenden Schriften eines und desselben Verfassers, die durch einen Zeitraum von 30 Jahren oder mehr getrennt sind, den Versuch wagt, seine Mühe belohnt sehen wird, wofern er zu derartigen Untersuchungen überhaupt das Zeug hat. Ein blödsichtiges Auge kann freilich auch das offen zutag Liegende nicht entdecken, ein einfältiger Kopf wird durch jedes Durcheinander, anstatt es zu entwirren, nur selbst verwirrt. Ganz besonders sicher darf man sich Erfolg versprechen bei einem Schriftsteller, der nicht bloß Denker, sondern zugleich Künstler ist, wie Platon oder wie Goethe. Allerdings hegen manche dem sprachschöpferischen Genius gegenüber die entgegengesetzte Vermutung und meinen, ihm werde man mit den kleinen Mittelchen der Statistik am wenigsten beikommen. 'Ein Stilist', schreibt Zeller,[2] 'der eine so außerordentliche Fülle von Wörtern und Wendungen zur Verfügung hat wie Plato, wird in jeder von seinen Schriften immer nur von einem größeren oder kleineren Teil derselben Gebrauch machen; welche und wie viele das sind, und welche Verhältnisse zwischen den einzelnen Schriften sich daraus ergeben, wird im gegebenen Fall von Einflüssen der verschiedensten Art abhängen, die wir vielleicht gar nicht aufzufinden imstande sind; was berechtigt uns nun zu der Behauptung, daß die Verwandtschaft zweier Schriften hinsichtlich ihres Wortvorrats, wenn sie eine gewisse Grenze überschreitet, aus der zeitlichen Nähe ihrer Abfassung zu erklären ist, wenn sie unter derselben bleibt, aus anderen Gründen? Und wie soll diese Grenze gezogen werden?' Dagegen bemerke ich, daß allerdings, wie schon oben erinnert wurde, das schwankende Hin- und Herwogen gleichwertiger Sprachbestandteile um so größer und stärker sein wird, je entschiedener die Sprache ein künstlerisches Gepräge trägt, und daß dieser Umstand das Auffinden von fließenden Sprachveränderungen erheblich erschweren kann, daß aber trotzdem die Sprache des Künstlers auch wandelbarer und in rascherem Flusse begriffen sein wird als die des puren Gelehrten. Wenn dieser es kaum wagt, in der Schreibweise sein eigenes Selbst hervortreten zu lassen, wenn er

[2] Archiv f. Gesch. d. Philos. X (1897) S. 594 f.

besonders in seinen ersten Veröffentlichungen ängstlich auf Vorbilder und Lehrmeister hinsieht, so gehört persönliche Eigenart
257 und frische Unmittelbarkeit zum Wesen des Künstlers. Nur er hat einen Jugendstil, der sich allmählich erst abklärt und gegen die allgemein übliche Ausdrucksweise ausgleicht; und wiederum wird man bei ihm allein das Erlahmen der schöpferischen Gestaltungskraft deutlich beobachten können, das schließlich zu der steifen Ungelenkigkeit führt, die anderen wohl vom Anfang bis zum Ende eigen ist. Also wenn schon der Durchschnittsmensch in 30 Jahren trotz aller Unbeweglichkeit in seiner Sprache die Wirkung eines allgemeinen Gesetzes der Veränderung erfährt, so trifft das für den begabten Schriftsteller um so sicherer zu.

Was nun aber die fehlende Datierung untersuchter Texte betrifft, so kann dieser Mangel nur den Anfang der Untersuchung erschweren, und gerade bei Platon ist nicht einmal das der Fall. Denn die zuverlässige Überlieferung, daß sein Staat und seine Gesetze, beides Werke von ganz beträchtlichem Umfang (das eine etwa 320, das andere 420 Seiten ausfüllend, miteinander ein starkes Dritteil seiner ganzen Schriftstellerei), durch einen langen Zeitraum getrennt sind, genügt, um mit der Untersuchung zweckmäßig einzusetzen. Im übrigen handelt es sich bei allen derartigen Aufgaben zuerst um Gruppenbildung. Sie gründet sich ganz auf den tatsächlichen Befund, den die sprachliche Vergleichung ans Licht fördert. Am einfachsten wird sie so gewonnen, daß man aus zwei zu vergleichenden Werken unmittelbar hintereinander entsprechende Abschnitte mäßiger Ausdehnung liest und wieder liest, bis man durch den Inhalt und Ton nicht beeinflußte Verschiedenheiten der Ausdrucksweise zu bemerken glaubt, worauf man über diese ein zuverlässiges Verzeichnis anlegt, das bei der Lektüre weiterer abwechselnd in beiden Vorlagen gelesener Abschnitte immer mehr mit Parallelstellen sich anfüllt und nebenbei gelegentlich durch neue Gesichtspunkte sich bereichert, die nun ebenso in steter Vergleichung verfolgt werden. Gar oft wird auch der Geübte anfangs durch den Schein sich verführen lassen, eine bloße Schwankung der Sprache mit fortschreitender Verschiebung des Sprachgebrauchs zu verwechseln, und wird einer Erscheinung durch Hunderte von Seiten emsig nachgehen, um an ihr zeitlichen Anhalt zu gewinnen, bis er erkennt, daß die mühsam in das Verzeichnis eingetragenen Ziffern eben doch bloße Schwankungen anzeigen und für die Frage

der Zeitfolge völlig wertlos sind. Wenn ich meine verschiedenen Sprachtabellen durchmustere, die ich mir bald für chronologische bald für Echtheitsuntersuchungen angelegt, so sehe ich, daß ich bei meinen Bemühungen wohl fünf- oder gar zehnmal so viel Einzelheiten ins Auge gefaßt und eine Strecke weit mit aufmerksamem Blick verfolgt habe, als mir schließlich sich als entschieden bedeutsam erwiesen haben. Das Verfahren bleibt sich aber gleich, ob die untersuchten Texte datiert sind oder nicht. Denn welche sprachlichen Bestandteile sich verschieben, welche bei allem Schwanken sich wesentlich in ihrer Geltung erhalten, das geht aus keiner bloßen Datierung hervor. Ein a priori gibt es hier so wenig wie in der Physik. Nur den Vorteil gewährt die Datierung, daß man sogleich für die Beobachtung einen günstigen Standpunkt wählen kann. Aber dazu reicht, wie wir gesehen haben, auch die zuverlässige Angabe über erheblichen zeitlichen Abstand zweier 258
umfangreicherer Schriften, wie sie für Platons Staat und Gesetze vorliegt, vollkommen aus, wogegen, wenn man ganz aufs Geratewohl beginnen muß, einige Zeit und Arbeit darüber vergeudet werden kann, daß man in Vergleichung zeitlich benachbarter Stücke vergeblich bemüht ist, sich verschiebende Sprachbestandteile aufzufinden, und nun anfangs länger zwischen Schwankungen und fortschreitenden Sprachbewegungen gar nicht unterscheiden kann. Allein mit der genügenden Ausdehnung der Untersuchungen ergibt sich auch beim Fehlen jeglichen Anhalts für das zeitliche Verhältnis der richtige Standpunkt von selbst. Die Willkürlichkeit oder Unberechenbarkeit, um derentwillen wir eine Erscheinung als bloße Schwankung auffassen müssen, kommt zutage, wenn wir unsere Beobachtung über ihr Vorkommen mit den übrigen ersammelten sprachlichen Tatsachen zusammenhalten. An und für sich könnte man, darin hat Zeller vollkommen recht, für eine Partikel gerade so gut wie für eine andere die Rolle der geologischen Leitmuschel beanspruchen. Und wenn Dittenberger, der *μήν* als Leitpartikel auffaßt, mit ihrer Hilfe seine Gruppenabteilung getroffen hat, so ist es wahr, daß *μέντοι* oder *γάρπου* für sich betrachtet zu einer ganz anderen Einteilung hinleiteten. Aber wenn deshalb die Sache so hingestellt wird, als ob es bloße petitio principii wäre, gerade von *μήν* und den anderen Zeichen aus zu folgern, welche wir Sprachstatistiker, in Campbells und Dittenbergers Fußstapfen tretend, ausgewählt haben, während wir die in andere Richtung weisenden Mahnungen unbeachtet lassen, uns um *μέντοι* und *γάρπου* nichts

bekümmern, so ist das doch grundfalsch. Mit μήν allein könnte nichts bewiesen werden. Ebensowenig mit einer Formel der Bejahung oder Verneinung, mit dem Wechsel von ὅτι und ὡς bei Einführung eines von demselben Ausdruck abhängigen Satzes, oder mit irgend einer anderen Einzelheit, selbst nicht mit der gewichtigen und merkwürdigen Tatsache, die bezüglich des Hiatus festgestellt ist. Jeder dieser Einzelheiten ist eine der anderen Einzelheiten, also z. B. die in der Verteilung von μέντοι liegende Tatsache, für sich genommen zunächst gleichwertig. Aber diese gleichmäßige Bewertung ist doch nur so lange vernünftig, als von diesen Einzelheiten keine mit einer zweiten und dritten zusammenstimmt. Sobald wir hingegen dies bei mehreren von ihnen, die unter sich nicht zusammenhängen, nicht als wechselseitig bedingt zu denken sind, wahrnehmen, ist die Übereinstimmung ein Zeugnis dafür, daß wir es eben nicht mehr mit bloßer Willkür und Zufall zu tun haben, mit keinen bloß schwankenden Erscheinungen. Wenn gerade dieselben Dialoge, welche den Hiatus vermeiden, und nur sie auch eine ganz bestimmte Form der Bejahung vor anderen bevorzugen, wenn eben sie außerdem noch in gewissen häufig sich wiederholenden Fällen gerne ὡς gebrauchen, während andere Stücke ausschließlich ὅτι wählen, einige dieses wenigstens vorwiegen lassen, wenn eine große Zahl weiterer Wahrnehmungen immer und immer wieder dieselben Stücke näher unter sich verwandt zeigt, so haben wir nicht mehr die Wahl zwischen der durch solche Übereinstimmungen angezeigten Gruppeneinteilung und einer beliebigen anderen, auf die immer nur éine Einzelheit, der wir
259 Bedeutung beimessen wollten, hinwies. Das Zusammenstimmen der Richtung bei einer größeren Mehrheit von Bewegungen ist, bei allen damit verbundenen Schwankungen, in denen sie sich unterscheiden mögen, völlig entscheidend. Und es ist schwer begreiflich, wie all den zusammenstimmenden Tatsächlichkeiten, die von Forschern, welche zum Teil mit den Arbeiten ihrer Vorgänger ganz unbekannt waren, nach und nach aufgefunden worden sind, zum Trotz ein so umsichtiger Gelehrter wie Zeller im Widerspruch beharren, wie er auf eine Reihe kritisch polemischer Erörterungen aus früheren Jahren zurückschauend noch im Archiv für Geschichte der Philosophie des Jahres 1897 S. 2 versichern konnte: 'Ich habe gezeigt, daß es bis jetzt keinem von den zahlreichen Versuchen dieser Art gelungen ist, für seine Kombinationen in der nicht auf einzelne Wahrnehmungen beschränkten,

sondern das Ganze des platonischen Sprachgebrauchs umfassenden Sprachstatistik die ausreichende Grundlage zu gewinnen; in der Ableitung der Hypothesen aus den Tatsachen, auf welche man bei dieser ganzen Untersuchung notgedrungen beschränkt ist, Widersprüche und Inkonsequenzen aller Art zu vermeiden.' So konnte er nur schreiben, indem er an der wunderlichen und naturwidrigen Ansicht festhielt, der er eben in jenen früheren Erörterungen wiederholt Ausdruck gegeben, eine im Flusse begriffene sprachliche Erscheinung müsse in so streng regelmäßiger Wiederholung Anwendung finden, daß man nun ganz genau für jeden Zeitpunkt *a* die Zahl *n* ihres Vorkommens auf beliebigen 10 oder 20 Seiten eines Schriftstellers angeben könne, worüber ich nach den vorausgeschickten Ausführungen kaum mehr etwas zu bemerken habe. Übrigens möchte ich doch allen Ernstes fragen, was Zeller und alle unsere urteilsfähigen Gegner wohl dazu sagten, wenn ihnen jemand einen sprachstatistischen Aufsatz vorlegte, dessen Zahlen eine so regelmäßige Verteilung gewisser Wörter nicht gar zu vereinzelten Gebrauchs, z. B. von *doch*, *denn* und *nun* oder *μήν*, *ὥσπερ* und *σχεδόν*, auf 100 Seiten eines Textes auswiesen? Würden sie nicht, gleich mir, den Kopf schütteln und argwöhnen, daß das nicht mit rechten Dingen zugehe, daß entweder die Zahlen gefälscht seien oder die schriftlichen Unterlagen, aus denen sie stammen, zweckentsprechend zugestutzt? Und ist es denn nicht ein Aufgeben des festen Standpunkts, eine Art Schaukel- oder Dachreiterspolemik, die, solang es ihr paßt und sie damit Eindruck macht, die volle Willkür des Wortgebrauchs verficht und jede Gebundenheit wenigstens des Genius als unwürdige Vorstellung abweist, wenn aber die unerbittlichen Tatsachen eine Einschränkung solcher Willkür sichtbar zu machen anfangen, mit plötzlicher Wendung nach der anderen Seite den Nachweis einer so engen und strengen Gebundenheit fordert, wie sie selbst bei mechanischen Vorgängen in der leblosen Natur — man erinnere sich wieder der Wellenschwingungen — niemals zu beobachten, sondern nur im Laboratorium durch künstliche Vereinfachung der Bedingungen herzustellen ist? Die Probe also, welche unsere Gegner von uns fordern, ehe sie unseren chronologischen Schlüssen vertrauen wollen, ist ein an der natürlich gewachsenen, lebendigen Sprache unausführbares Kunststück, das sie uns zuerst selbst an beliebigen datierten Texten mit beliebigen Wörtern, die an Häufigkeit

260 den von uns benutzten entsprechen, vortun mögen, wenn sie noch fernerhin ihre Polemik so einrichten wollen wie bisher. Oder wenn sie selbst darauf sich nicht einlassen wollen, so erlaube ich mir, ihnen eine andere Gegenprobe vorzuschlagen: nämlich sie mögen doch der von uns vorgenommenen Gruppenbildung unter den platonischen Werken eine andere entgegenstellen, die auf ebensoviele sprachliche Tatsächlichkeiten sich gründe als die, welche unsere Anordnung verursacht haben. Und wenn das zu viel verlangt schiene, so will ich mich zufrieden geben und künftighin mich zum Schweigen bescheiden, wenn sie gegen die sehr mäßig gerechnet etwa 50 sprachlichen Kriterien von Ausschlag gebendem Gewicht, die wir in die Wagschale legen, auch nur drei der Art aufbringen, die wirklich auf alle Dialoge anwendbar sind und voneinander unabhängig gleichmäßig dieselbe von der unsrigen abweichende Zusammenordnung anzuzeigen scheinen, selbst wenn solche durch die Sprachbeobachtung empfohlene Ordnung nicht mit ihren eigenen 'teils aus dem Inhalt der Gespräche, teils aus den in ihnen enthaltenen zeitgeschichtlichen Beziehungen' entnommenen Indizien — ich halte alle diese für äußerst problematisch — stimmen sollte.

Über die Bildung von drei Gruppen hinaus möchte auch ich der Statistik für die Folgebestimmung der platonischen Schriften nicht blindlings vertrauen. Denn da werden die Abstände zu gering, als daß Schwankungen und Sprachverschiebungen so ganz sicher zu scheiden wären; jedenfalls werden wir da nur eine geringere Wahrscheinlichkeit erreichen können. Dagegen scheint mir die Wahrscheinlichkeit des Ergebnisses, das in unserer Gruppenabteilung vorliegt, so groß und die zu diesem Ziel führende Induktion so reich, daß ich bezweifle, ob es viele Gesetze der Physik gibt, die auf einer vollständigeren Induktion beruhen.

Wie einseitig Zeller das Problem der sprachlichen Veränderungen angegriffen hat, das geht besonders deutlich aus der Probe hervor, die er zuletzt zur Bekräftigung seiner Bedenken (im Archiv f. G. d. Phil. 1897 S. 1 ff.) uns dargeboten hat. Er nimmt 14 Stücke von je 8 Seiten Umfang aus verschiedenartigen über einen Zeitraum von 40 Jahren verteilten Schriften D. Fr. Straußens vor und zählt in ihnen die verschiedenen Arten der Interpunktion, mit Ausschluß der Kommata. Die nach der Gesamtzahl oder auch nach der Zahl irgend eines der einzelnen Zeichen hergestellte Reihenfolge durch-

kreuzt sich in vollkommener Regellosigkeit mit der zeitlichen Folge. An diese Wahrnehmung schließt Zeller folgende Betrachtung an: 'Denken wir uns . . ., die vorstehenden Daten lägen einem unserer Sprachstatistiker vor, aber die Abfassungszeit der Straußischen Schriften wäre ihm ebenso unbekannt als die in ihnen selbst liegenden Beweise derselben, und er versuchte sie nun aus dem angeführten sprachstatistischen Befund nach der gleichen Methode zu bestimmen, nach der man die Reihenfolge der platonischen Schriften aus dem Vorkommen oder Fehlen, dem häufigeren oder selteneren Vorkommen gewisser Partikeln, Adverbien, Antwortsformeln usw. zu bestimmen unternommen hat: wie würde sein Urteil wohl ausfallen? Es ist — würde er uns vielleicht sagen — eine sehr merkwürdige Erscheinung, mit der wir es hier zu tun 261
haben. Ein Schriftsteller, an dem man seit seinem ersten Auftreten die Klarheit und Durchsichtigkeit seiner Darstellung gerühmt hat, zeigt doch bei einem Punkte, auf den für dieselbe so viel ankommt, hinsichtlich des Periodenbaus, so starke Differenzen, daß die Zahl der Perioden, die sich auf dem gleichen Raum finden, sich zwischen 41 und 115, der durchschnittliche Umfang einer Periode zwischen 7,4 und 2,6 Zeilen bewegt. . . . Eine solche Erscheinung kann nicht für zufällig gehalten werden, und welchen anderen Grund könnte sie haben als den, daß sich im Stil des Schriftstellers im Laufe der Jahre eine Veränderung vollzog? . . . Und wirklich bietet uns ja die obige Tabelle das Bild einer solchen stetig fortschreitenden Veränderung. . . .' Wer sich bei Prüfung vorliegender Texte wirklich so anstellen kann wie der Gegner, den Zeller sich zum Schaukampf vor dem gelehrten Publikum des Archivs aufgeputzt hat und den er nun allerdings glänzend abführt: das ist kein Sprachstatistiker, sondern — ich will es lieber nicht sagen, was für ein Mensch; man hielte mich sonst vielleicht für unhöflich. Aus einem Indicium wird überhaupt kein Statistiker schließen. Und wie wenig aussichtsvoll ist, trotz allem, was Zeller dafür beibringt, die Äußerlichkeit der Interpunktion, vollends wenn die Kommata außer der Rechnung bleiben, die vielfach doch den vollen Wert stärkerer Interpunktionszeichen haben, so daß es wohl vorgekommen sein mag, daß sie teils nach veränderlicher Gepflogenheit des Schreibenden, teils nach Laune und Geschmack der verschiedenen beim Druck beteiligten Setzer und Korrektoren[3] da

[3] Man vergleiche, was B. Seuffert als Herausgeber des Werther S. 335 der Sophienausgabe mitteilt.

und dort an die Stelle solcher traten! Trotzdem kann es gewiß bei manchem Schriftsteller zutreffen, daß die Aufzählung der größeren Interpunktionszeichen mit anderen Merkmalen zusammen als Anhalt zu chronologischen Schlüssen diene. Aber ob das nun gegebenenfalls so ist, das kann vor der genauen Untersuchung niemand voraussagen. Zellers 'Sprachstatistiker' tritt mit der naiven Erwartung, daß sich gerade an diesem Prüfstein die ganze Sache entscheiden müsse, an die Straußischen Texte heran, anstatt daß er zunächst mit hingebender Aufmerksamkeit sich in sie einliest und aus ihrer Vergleichung den brauchbaren Maßstab zu finden sucht. So habe ich es, angeregt durch den immer bedauerlichen Mißerfolg des abgeführten Zellerischen Popanzes, gemacht. Und wenige Stunden aufmerksamen Lesens in der von Zeller herausgegebenen Auswahl Straußischer Briefe, die von 1830 bis 1874 reichen, berechtigen mich, wie ich glaube, schon zu der Erklärung, daß in der Gegenüberstellung der verschiedenen Relativformen *der, die, das* und *welcher, welche, welches* und in der Häufigkeit des Vorkommens von *höchst* für die Chronologie gerade dieses Autors bessere Kriterien liegen als in seinen Interpunktionen.

313 Ich könnte schließen, wenn ich mich auf grundsätzliche Darlegungen beschränken wollte, und im übrigen auf das reiche Material verweisen, das schon in meinen 'Untersuchungen über Plato' vom Jahre 1888 (bei W. Kohlhammer, Stuttgart) enthalten ist. Aber wenn dieses Büchlein gelesen würde, hätte ich überhaupt das Recht der mit sprachstatistischem Handwerkszeug arbeitenden Chronologie hier nicht verfechten müssen. Denn auch die grundsätzlichen Ausführungen fehlen dort nicht. So will ich nun doch auch noch neue Zahlenreihen vorführen; aber nicht aus Platon, sondern aus Goethes Prosa sollen sie genommen werden. Auch damit folge ich nur einer Anregung Zellers, die er schon am 3. März 1887 in der preußischen Akademie der Wissenschaften gegeben hat mit dem Vorschlag, 'die Methoden, welche man auf die alten Schriftsteller anwenden will, erst an den neueren zu prüfen, und solche Schriften, z. B. von Goethe, deren Abfassungszeit uns genau bekannt ist, . . . darauf zu untersuchen, ob die Merkmale bei ihnen zutreffen, von denen wir annehmen, daß sich an denselben bei Werken, deren Abfassungszeit wir nicht kennen, das Frühere vom Späteren unterscheiden lasse'. Ich hätte gewünscht, daß irgend ein Germanist oder ein Schüler Zellers dem

Aufrufe gefolgt wäre, den inzwischen auch R. Hirzel 1895 erneuert hat. Da ich aber niemand die Sache angreifen sah, entschloß ich mich, sobald ich Muße fand, selbst dazu, in der festen Zuversicht, daß wenigstens die aufgewandte Mühe nicht ohne befriedigendes Ergebnis bleiben könne. Wenn ich mir über der peinvollen Untersuchung vorkam wie ein unschuldig in das 'neue Arbeitshaus' Eingewiesener, zu dem Goethe in einer Rezension vom 3. März 1772 'alle unnütze und schwatzende Schriftsteller' verdammt, um 'Varianten auszulesen, Urkunden zu schaben, tironische Noten zu sortieren, Register zuzuschneiden und andere dergleichen nützliche Handarbeiten mehr zu tun': so möchte ich, wieder frei gelassen, mir die Genugtuung ausbitten, daß diejenigen, welche die Schuld meiner Verurteilung tragen, sich doch wirklich mit der ihnen oben angesonnenen Gegenprobe befassen, wenigstens so lange bis sie erkennen und gestehen, daß das eine Sisyphusarbeit sei. Dann bin ich zufrieden.

Ich habe mich auf Goethes Prosastil beschränkt und 23 Stücke ungleicher Ausdehnung, von etwa 12—40 Seiten, der Beobachtung zugrunde gelegt. Diese lassen sich mit Rücksicht 314
auf die Zeit ihrer Abfassung in drei natürliche Gruppen zusammenordnen: I. aus den Jahren 1770—75, im ganzen etwa 325 Seiten, II. aus den Jahren 1794—1804, zusammen 80 Seiten, III. aus 1812—27, zusammen 265 Seiten.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß Goethe manche Formen und Ausdrücke seiner heimatlichen Mundart später, als er am Hof von Weimar lebte und sich bewußt war für die Gebildeten der ganzen deutschen Nation zu schreiben, sich abgewöhnt hat, daß sie also Kennzeichen seines Jugendstils sind; ebenso ist man längst beim Studium der späteren Werke Goethes auf manche Eigentümlichkeiten des Alters aufmerksam geworden. Aber mit zahlenmäßiger Genauigkeit sind die Veränderungen bisher nicht festgestellt worden. Indem ich mir dies zur Aufgabe machte, ist es mir gelungen, eine große Menge an sich unbedeutender Einzelheiten neu zu entdecken, in denen ein Wandel sich vollzogen hat, und die nun miteinander als bequeme Anhaltspunkte der chronologischen Bestimmung benutzt werden könnten und mit Sicherheit für jede beliebige Prosaschrift mäßiger Ausdehnung die Einordnung in eine der drei zeitlichen Gruppen ermöglichen — die ja freilich hier bei sicher datierten Texten überflüssig ist. Meine Aufzeichnungen sind viel zu umfassend, als daß ich sie den Lesern dieser Zeit-

schrift in extenso vorlegen dürfte. Für die Masse der Einzelheiten muß ich auf den 'Euphorion' verweisen, dessen Herausgeber mir für das laufende Jahr die Aufnahme derselben zugesagt hat.[4] Eine tabellarische Übersicht, die ich aufgestellt habe, umfaßt gegen 50 Wörter und Konstruktionsformen. Im Auszug führe ich daraus und von den daran angeschlossenen Erklärungen folgendes an:

1. Wörter und Wortverbindungen, die der ersten Gruppe, d. h. den Schriften der Frankfurter Zeit, noch ganz fehlen; wobei immer die in Klammern angefügten Zahlen die Häufigkeit des Vorkommens in der zweiten und dritten Gruppe (II und III) andeuten: *allenfalls* (II 2[5] III 8) — *alsbald, alsobald* (II 1 III 11) — *genugsam* (II 1 III 7) — *deshalb* (II 1 III 27) — *durchaus* (II 10 III 20) — *denn doch* (II 1 III 11) — *wo nicht . . ., doch* (II 5 III 9) — *jedoch* (II 0 III 54);

2. solche, die in der ersten Gruppe nur vereinzelt, später immer häufiger sich finden: *beinahe* (I 1 II[5] 1 III 10) — *nunmehr* (I 4 II 7 III 33) — *höchst* (I 3 II 2 III 48) — *vollkommen* (I 2 II 3 III 21) — *welcher, welche, welches* usw. (I 15 II 22 III 226).

Beim Betrachten der ganzen Tabelle 'fällt in die Augen, daß unter den Folgerungspartikeln *also* ab-, *daher* zunimmt, daß *drum, darum* anfangs die häufigste Verwendung findet, nach und nach aber so selten wird, daß man das neu aufkommende *deshalb* als Ersatz dafür ansehen kann; . . . daß unter den Zeitadverbien *nach und nach* zunimmt, noch deutlicher *nunmehr*, von *sodann* gar nicht zu reden, während *manchmal* abnimmt. . . .' 'Ferner fehlt in den Jugendschriften *sofort* gänzlich, *allerdings, beinahe* und *bloß* fast gänzlich; umgekehrt gilt von *selbiger, derselbige* und *etliche,* daß sie, wenn auch nicht auf die Jugendschriften beschränkt, doch jedenfalls dort zu Hause sind und nur wie verirrte Fremdlinge
315 jenseits der Grenzen der Frankfurter Zeit sich noch sehen lassen. Auch *just, jetzo, gucken, kriegen, schmeißen* gehören hierher. Besonders auffallend ist der zunehmende Gebrauch des Relativpronomens *welcher,* das Goethe in seiner Jugend fast nur in amtlichen Schriftstücken oder in scherzhafter Nachahmung des amtlichen Kanzleistils braucht (in den vereinzelten weiteren Fällen

[4] [Der hier zum voraus angekündigte Aufsatz ist unter dem Titel „Die Sprachstatistik in Anwendung auf Goethes Prosa" im Euphorion X S. 558—578 erschienen.]

[5] [Um ein annähernd richtiges Verhältnis der Zahlen von II zu denen von I und von III herzustellen, müßte man die von II, die aus nur 80 Seiten ausgezogen sind, durchweg mit 4 multiplizieren.]

meist nach Präpositionen oder in neutraler Form an einen Satz anknüpfend: *welches* = *was*).

Ich glaube, das Angeführte und jedenfalls die Masse des im 'Euphorion' Mitzuteilenden genüge vollauf, um darzutun, was Zeller verlangt hat: Bei Goethe, dessen Werke genau datiert sind, zeigen sich der zeitlichen Folge vollkommen entsprechende Wandlungen des Sprachgebrauchs in einer Reihe ebensolcher Kleinigkeiten, wie wir Sprachstatistiker sie aus den platonischen Schriften zusammengestellt haben. Aus ihnen läßt sich leicht und mit vollkommener Bestimmtheit eine Sonderung der Schriften Goethes nach drei Gruppen feststellen, und diese so gebildeten Gruppen treffen zusammen mit denen, welche die auf der Kenntnis von Goethes Lebensentwicklung beruhende Biographie unterscheidet. Wie weit innerhalb der Gruppen selbst noch die Sprachstatistik chronologische Bedeutung gewinnen könnte, das habe ich nicht untersucht und muß ich gottlob nicht untersuchen. Der Merkmale, die ich herausgefunden habe, sind es ziemlich weniger als die, auf denen unsere platonische Chronologie ruht. Sie könnten durch weiteres Forschen leicht beträchtlich vermehrt werden. Aber für die Gruppenabteilung wenigstens ist dazu kein Bedürfnis. Ebensowenig besteht dies noch bei Platon, so interessant rein philologisch betrachtet die genauere Zergliederung seines Stils und die weitere Beobachtung veränderlicher Bestandteile desselben sein mag. Eine 'umfassende Induktion' darüber mögen also immerhin die Philologen noch durchführen, wenn sie gerade keine dringlichere Arbeit haben: wir werden ihrem Fleiß dafür dankbar sein. Die seit mehreren Jahren von Campbell in die Hand genommene Neubearbeitung des alten Astischen Lexicon Platonicum[6] verspricht viele weitere Aufschlüsse. Aber wer Platons philosophischer Entwicklung nachgehen will, ist nicht mehr darauf angewiesen, ihr

[6] [Was jetzt nach Campbells Tod ihr Schicksal sein wird, ist mir unbekannt. Zeller hat einst bei Besprechung meiner ‚Untersuchungen' (im Archiv f. G. d. Philos. II S. 679) geäußert: „Eines der wertvollsten Hilfsmittel . . . wäre ein neues, dem Stand und den Bedürfnissen der heutigen Platophilologie entsprechendes Lexikon Platonicum, und es wäre höchst anerkennenswert, wenn der Verfasser, dem bereits so schöne Vorarbeiten hiefür zu Gebote stehen, einige Jahre einer solchen Arbeit widmen wollte." Darauf einzugehen fehlte mir die Zeit und das Geld. Aber da ich meine Sammlungen beständig erweitert habe, wäre ich in der Lage, einem vertrauenswürdigen Neubearbeiter sehr reiches Material zur Benützung zu überweisen.]

Erscheinen abzuwarten. Denn für ihn genügt schon die Gruppenabteilung, die wir jetzt als gesichert betrachten dürfen.

Wer noch nicht ganz überzeugt wäre, den muß ich bitten, beispielsweise sich doch einmal die Zahlen für das Vorkommen der Adverbia *deshalb* und *jedoch* recht nachdenklich anzusehen. Auf den 325 Seiten der Schriften aus der Frankfurter Zeit (Briefe, Abschnitte aus Werther, Aufsätze über Kunst, 1. Aufzug der dramatisierten Geschichte Gottfriedens v. B., Clavigo, Satyros, Götter, Helden und Wieland) habe ich sie nirgends entdecken können; auf 80 Seiten der zweiten zeitlichen Gruppe kommt *deshalb* einmal vor (in einer Rezension der Jenaer Lit.-Ztg.), *jedoch* fehlt auch hier; dann in dem frühesten durchgesehenen Abschnitt der dritten Gruppe, der aus 40 Seiten des vierten Buchs von Dichtung und Wahrheit besteht, haben wir *deshalb* sechsmal, *jedoch* achtmal, und beide erhalten sich von da an und bleiben zahlreich. Verschiedene Synonyma der beiden Partikeln aber sind etwa gleich häufig in den Schriften des Alters
316 und der Jugend anzutreffen. Will nun vielleicht jemand dieser Tatsache damit ihre beweisende Kraft nehmen, daß er Zellers oben angeführte Worte vom Jahr 1897 nachspricht oder seine ähnlichen Ausführungen vom Jahr 1887 (Sitz.-Ber. der pr. Akad. d. W. S. 218) uns entgegenhält: 'Bei Schriftstellern, die über einen so reichen Sprachschatz verfügen wie Platon oder Goethe, wird es viel leichter als bei ärmeren und weniger geschmeidigen Stilisten vorkommen können, daß auch solche Schriften, die sich zeitlich nahe stehen, erhebliche sprachliche Verschiedenheiten zeigen, solche, die weiter voneinander abliegen, im Unterschied von jenen in manchen Wörtern und Wendungen übereinstimmen; und das Gleiche kann dadurch herbeigeführt sein, daß der Schriftsteller durch die Beschaffenheit seines Themas oder durch sonstige Gründe zu einer ruhigeren oder bewegteren, einer trockeneren oder schwungvolleren, einer stetig entwickelnden oder einer lebhafteren Darstellung veranlaßt wurde' — so möchte ich ihn höflich bitten, uns doch zu erklären, welche anderen als zeitliche, dem Schriftsteller ganz unbemerkt und unbewußt wirkende Einflüsse es denn etwa gewesen sein könnten, die dazu geführt, daß im Werther wohl die Gegensatzpartikeln *aber*, *allein*, *dagegen*, *doch* Verwendung finden, aber niemals jenes *jedoch*, das auch der Roman von Meisters Lehrjahren noch nicht zu kennen scheint, während es nicht nur in seiner Fortsetzung, den Wanderjahren, davon wimmelt, sondern

auch in der ihrer ganzen Art nach nahe genug mit jenem verwandten 'Novelle' fünf solche innerhalb 27 Seiten zu lesen sind, daß die Briefe von 1771 und von 1815 in derselben kleinen Äußerlichkeit sich unterscheiden. Ich glaube wirklich nicht, daß dies als ein Zeichen der 'Geschmeidigkeit' des Schriftstellers, so unleugbar diese sonst ist, hingenommen werden kann, und geriete in die größte Verlegenheit, wenn ich sagen sollte, ob *jedoch* im Unterschied von *doch, dagegen, aber* der schwungvolleren oder der trockeneren Darstellung angehöre, ob *deshalb* mit *deswegen* verglichen dem ruhigeren oder dem bewegteren Stil eigen sein möge. Zeller selbst, der die Bedeutung der Sprachstatistik nie eigentlich verkannte, nur eben ihre Methoden noch nicht als hinlänglich geprüft ansah, wird wohl, nachdem diese Tatsachen bei Goethe nachgewiesen sind, nicht daran zweifeln, daß allein die zeitliche Nachbarschaft den gleichen Wortgebrauch bei den inhaltlich so verschiedenen Schriften der Jahre 1794—1825 in seinem augenfälligen Unterschied von den zum Teil durch engste Verwandtschaft des Inhalts mit ihnen verbundenen der Jahre 1770—1774 (die Zahlen immer nicht als eigentliche Grenzbezeichnungen verstanden, denn keine von ihnen entspricht einer bedeutsamen Epoche) erklären könne, und wird wohl dann auch die meisten seiner Bedenken fallen lassen, die er vor dieser Untersuchung des Goethischen Stils über die sprachstatistische Gruppensonderung platonischer Dialoge geäußert.

Wie ich hier soeben *jedoch* zu *doch* und *aber, deshalb* zu *deswegen* und anderen Synonymen, über deren Gebrauch aus der genauen Tabelle noch Näheres zu entnehmen ist, in Beziehung gesetzt habe, so müßte das eigentlich bei solchen statistischen Vergleichungen immer geschehen. Nähme man sich die Mühe, immer sämtliche Formen des Ausdrucks zusammenzusuchen, welche füreinander stellvertretend gebraucht 317
werden können, so wären damit ziemlich konstante Bedingungen hergestellt, welche die Willkür, die ja unbestreitbar in der Sprache herrscht, auf das geringste Maß einschränkten und erst eine ersprießliche Vergleichung auf fester Grundlage ermöglichten. Wir haben uns oben S. 199 durch wenig Nachdenken klar gemacht, daß je bestimmteren Sinn und entschiedenere Färbung ein Wort hat, desto größer die Schwankungen in der Häufigkeit seines Vorkommens auf derselben beschränkten Seitenzahl sein werden. Die Gelegenheit zur Anwendung kann ja nicht gleich-

mäßig auf diese Seitensumme verteilt sein, und erst wo überhaupt solche Gelegenheit sich bietet, können die verschiedenen Synonyma um einen Platz sich streiten, den der Geschmack des Schriftstellers zu besetzen hat. Wenn auf 10 Seiten überhaupt kein Bedürfnis zu folgernder Ableitung eines Gedankens aus einem früher schon ausgesprochenen sich einstellt, so wird auch kein *deshalb* vorkommen können. Nachdem es einmal gebraucht wurde, macht sich aber vielleicht auf ganz engem Raum noch zweimal hintereinander dasselbe Bedürfnis geltend. Der Schriftsteller muß in solchem Falle auf Vermeidung gleichförmiger Wiederholung bedacht sein. Er mag der Abwechslung halber einmal *also*, einmal *darum* gesetzt haben. Im weiteren Zusammenhang, wo nur zerstreut wieder neue Folgerungssätze nötig werden, soll immer *deshalb* als das dem augenblicklichen Sprachgebrauch des Schriftstellers zunächst Liegende genommen worden sein: ich will sagen noch zweimal bis zur zwanzigsten Seite. Wir haben dann auf 20 Seiten drei *deshalb*. In einer anderen Schrift mag die Zählung auf 20 Seiten ebenfalls drei *deshalb* ergeben haben. Man könnte jetzt behaupten: beide verhalten sich im Gebrauch dieser Partikel gleich. Das wäre aber ganz falsch, wenn auf diesen 20 Seiten der zweiten Schrift 15 Folgerungssätze vorkämen und jenen 3 *deshalb:* 6 *also,* 4 *deswegen,* 5 *darum* zur Seite ständen. Ich habe schon in meinen platonischen Untersuchungen auf das Verhältnis der Anwendungsgelegenheiten zur wirklichen Anwendung den größten Nachdruck gelegt, muß aber nach allem, was seitdem vorgebracht worden ist, noch entschiedener darauf dringen, daß dieses nie unberücksichtigt bleibe. Sonst sind Irrwege und Täuschungen unvermeidlich. Was würde man auch von einem Wirtschaftsstatistiker sagen, der, um die Zu- oder Abnahme der Ausfuhrwerte und -mengen eines Landes festzustellen, nur darum bemüht wäre, je für 30 Tage eines Jahres die Zahlen zu bekommen, ohne daß er sich Gewißheit darüber schaffte, diese stammen aus denselben Monaten! Ähnliches begegnet den Sprachstatistikern in der Tat, wenn sie nur die Zahlen des Vorkommens eines Wortes zu Seitensummen in Beziehung setzen. Freilich, was soll man gar dazu sagen, wenn ein 'Statistiker' den von ihm gesammelten Zahlenwust so wenig geistig zu beherrschen vermag, daß er Wörter zueinander in Beziehung setzt, die sachlich nicht das mindeste miteinander zu tun haben! Solche Beispiele sind vorgekommen, und sie tragen keinen geringen Teil der Schuld an dem Mißtrauen, das so vielfach

auch den Bemühungen besonnener Forscher entgegengebracht wird. In einer übrigens verdienstlichen Doktordissertation über die Partikeln bei Platon kann man das Verhältnis von *μέντοι* zu *τοίνυν* als ausschlaggebendes Kriterium behandelt finden. 318
Und Zeller selbst hat den Gedanken, 'daß in demselben Maße, wie *τέ* bei Platon häufiger wird, *μέντοι* seltener werde und umgekehrt,' der näheren Prüfung für wert gehalten, freilich nur, um seine Unhaltbarkeit darzutun. Das war überflüssig. Denn wenn ein Statistiker auf anderem Gebiet, nachdem er sich überzeugt, daß in irgendeinem europäischen Kulturland während der letzten Jahrzehnte die Einfuhr von Kakao und Tee zugenommen, dagegen die von Gerbrinde sich vermindert, uns die Vermutung böte: in demselben Maße, wie der eine Posten gestiegen, werde der andere gesunken sein, so hielte das kein Gelehrter für einer ernsthaften Widerlegung wert, und daß etwa bei Goethe *jedoch* und *deshalb* in demselben Verhältnis zunehme, in dem *just* oder *jetzo* abnimmt, wird niemand von uns argwöhnen.

Mißlicher als für die Chronologie ist der Mangel einer vollständig in all ihren Fächern und Fächlein ausgefüllten Liste der sprachlichen Erscheinungen, wo die Echtheit einer Schrift in Frage steht. Trotzdem kann auch hier mit scharfer Beobachtung schon weniger Einzelheiten manches ausgerichtet werden. So gelang es mir, aus der schlecht gesichteten Sammlung platonischer Werke, die das Altertum uns überliefert hat, mit ganz denselben Mitteln, die mir die Gruppensonderung erlaubten, ohne weiteres dies und jenes als unplatonisch auszuscheiden, nämlich den Axiochos, Halkyon, Demodokos, Eryxias, Alkibiades II., die Anterastai, den Theages, Ion, also etwa die Hälfte der Stücke, welche auch aus inneren Gründen als untergeschoben bezeichnet werden müssen, während allerdings zur Erkenntnis der Unechtheit der anderen, des Sisyphos, der Traktate über die Tugend und die Gerechtigkeit, des Alkibiades I., Hipparchos, Minos, der Epinomis und der mindestens zum Teil gefälschten Briefe und Definitionen meine sprachlichen Kriterien nicht ausreichten. Zweifler an dieser kritischen Scheidekunst der Statistik könnten wieder verlangen, daß ihnen an modernen Texten, deren verschiedene Verfasser bekannt sind, eine Probe abgelegt werde. Eine bestimmte Aufgabe, deren Lösung zum voraus als überzeugend anerkannt wäre, ist aber nicht gestellt. So lasse ich mir's genügen, wenige bei Ge-

legenheit gemachte Wahrnehmungen zusammenzutragen. Ich habe in den letzten Monaten viel gelesen, und da ich dabei manchmal an die schon beabsichtigte Stiluntersuchung dachte, gab mir das Anlaß, aus den vor mir liegenden Büchern sprachliche Besonderheiten zu notieren. Ich fand so, daß sich in der mehr erwähnten Geschichte des Dialogs von R. Hirzel auffallend häufig *repräsentieren* und *Erörterung*, woneben auch das Verbum *erörtern* vorkommt, wiederholen; daß der Verfasser die Wendungen *nichtsdestoweniger, mehr und mehr, hin und wieder, nach wie vor* liebt, die mir nicht geläufigen Wörter *sonach* und *sodann* braucht, daß er *keineswegs* in abgeschwächter Bedeutung setzt, wo andere wohl eher *nicht eben* oder *durchaus nicht ganz* sagen würden; auch *gewissermaßen* und *gegenüber* kommen wohl so häufig vor, daß man sie für eine Echtheitsuntersuchung unter die Merkzeichen der Sprache Hirzels aufnehmen dürfte; ferner gönnt er gern dem von Wustmann so angefeindeten *der letztere* Raum, ebenso freigebig
319 geht er mit den *derjenige, derselbe* um; statt des Conjunctivus praeteriti wählt er gewöhnlich die Umschreibung durch *würde*. Und noch etwas: der Form *selber* gibt er vor *selbst* entschieden den Vorzug. Umgekehrt hält es Wilamowitz, in dessen Philologischen Untersuchungen mir unter 35 *selbst* nur 2 *selber* zu Gesicht gekommen sind. An seiner Schreibart habe ich weniger stereotype Züge bemerkt als an der Hirzels, vielleicht allerdings nur, weil ich mich mit ihm nicht so eingehend zu beschäftigen Anlaß hatte. Immerhin glaube ich sagen zu dürfen, die Wörter *durchaus, wirklich, allein, gerade, geradezu, dennoch, zumal* seien Wilamowitz geläufiger als manchem anderen, und als bemerkenswert habe ich mir noch aus mehreren Stellen *vorab*, *wider* (= gegen), *befahren* (= erfahren), *Institutionen* angemerkt. Auch das ist zu erwähnen, daß *bloß* nach meinem Verzeichnis bei ihm fast ausschließlich in der Verbindung mit *nicht* Verwendung findet, so daß *nicht bloß* über *nicht nur* überwiegt: während ich einfaches *nur* auf 56 Seiten 55 mal gezählt, einfaches *bloß* daneben gar nicht gefunden habe, stehen ebendort gegen fünf *nicht nur* ganze sieben *nicht bloß*; auf anderem Raum habe ich unter gegen 40 *nur* auch ein einfaches *bloß* entdeckt, doch folgt es fast unmittelbar auf vorhergehendes *nicht nur*. Auch für die Form, in der Mißbilligung sich kundgibt, dürfte wohl ein Sprachstatistiker der Zukunft ein besonderes Fächlein einrichten, wenn er zwischen Wilamowitz und anderen einmal einen Streit über die Autorschaft entscheiden sollte,

wobei Wörter wie *Stumpfsinn* und *blödsinnig* als gleichwertig zu behandeln wären. Von Mach kann ich nach seinen 'Prinzipien der Wärmelehre' sagen, daß er recht oft *bereits* = schon, *gelangen* = kommen setzt und das österreichische (?) oder weiß Gott woher stammende *selbstredend* = selbstverständlich. In Rosenbergers Newton haben die Wiederholungen von *darnach, alles in allem, Fundament*, in Gerland und Traumüllers Geschichte der Experimentierkunst die von *wie* = als, bei Vergleichungen, und *bereits* meine Aufmerksamkeit erregt. (Daß beflissene Schüler Kants durch *zu allererst*, Herbartianer sich durch *Darbietung* zu legitimieren streben, haben gewiß auch andere schon bemerkt.)

Die Schriftsteller, denen ich solche Dinge nachrechne, werden sich selbst ihrer Eigenheiten zum geringsten Teil bewußt sein. Und meine Zusammenstellungen, die ich wahrlich nicht gebe, um sie zu schulmeistern, werden schwerlich einen von ihnen ähnlich beeinflussen wie einst Schleiermacher die Erinnerung eines seiner Zuhörer, daß ihm das Wörtchen *eben* so gar häufig auf die Zunge komme, worauf er es, wie wir hören, während eines ganzen Halbjahres in seinen Vorlesungen sich nicht wieder entschlüpfen ließ. Aber eben diese Geschichte zeigt uns, daß aus äußerlich zufälligem Anlaß die gründlichsten Änderungen des Wortgebrauchs hervorgehen können. Freilich wird sich niemand einreden, der ganze Stil könne plötzlich anders gestaltet werden; so kleine Merkzeichen, wie ich sie hier allein anführen konnte, bestimmen ja den Charakter des Stils nicht; aber sie könnten mit einem Mal, nachdem sie von dem Schriftsteller selbst entdeckt wurden, gänzlich verwischt werden: und das müßte allerdings nachspürende Statistiker zu groben Fehlschlüssen verleiten. Diese Möglichkeit also gebe ich zu; nur glaube ich nicht, daß so leicht ein Schriftsteller Anlaß 320
haben wird, Versteckens zu spielen. Er hat ja wohl, wenn er schreibt, wichtigere Zwecke, und mindestens von jedem großen Schriftsteller, dem die Form nicht Hauptsache sein kann, werden wir sagen dürfen, was Scherer einmal über Goethe bemerkt, daß er seinen Stil selbst nicht so genau gekannt habe, wie die Philologen und Statistiker, die ihn nachträglich zum Gegenstand ihres Studiums machen.

Wenn aber die Zweifler wenigstens die Frage nach der Echtheit eines Werkes als unlösbar für die bloße Statistik behandeln wollten, weil ja in den von ihr vermerkten Äußerlichkeiten, wie eben wir Statistiker gezeigt haben, auch ohne Absicht und Be-

wußtsein der Gebrauch des einzelnen Schriftstellers sich ändert, so ist zuzugeben, daß allerdings nach Umständen feste zeitliche Anhaltspunkte für die Entscheidung unerläßliche Voraussetzung sind. So habe ich den Alkibiades II. nur darum für unecht erklären können, weil er unverkennbar auf Alkibiades I. Bezug nimmt und also nach diesem geschrieben ist, aber im Stil sich einer früheren Form der platonischen Sprache anschließt als das Stück, dessen Untersuchungen er aufnehmen will. Und so kann auch der Alkibiades I. und mit ihm ferner der Kleitophon für unecht erklärt werden, obgleich sie sich ganz gut in die Sprache platonischer Dialoge kleiden, sobald man darauf achtet, daß es doch die Sprache einer bestimmten Zeit ist, als deren Vertreter fraglos echte Werke dastehen, zu deren Inhalt eben der Inhalt dieser Stücke nicht mehr paßt.

Nun kommen Echtheitsfragen doch auch in Bezug auf Goethe vor. Von einigen der Aufsätze, die er unter seine gesammelten Werke aufgenommen, steht nicht sicher, ob sie wirklich von ihm geschrieben sind, ob er sich nicht selbst später darüber täuschte; außerdem lassen sich einige Beiträge, die er einem anderen zur Benutzung mitteilte, aus dessen Werk nicht mit voller Sicherheit ausscheiden. Während die Echtheit also in gewissem Umfang strittig ist, steht die Zeit der Abfassung ganz fest. Und da wir nun Goethes gleichzeitigen Stil und ebenso den der anderen Personen, für welche die betreffenden Stücke beansprucht werden können, genau genug studieren und zur Vergleichung heranziehen können, ist der Gedanke, auch hier zur Sprachstatistik zu greifen, recht lockend. Zwei Umstände freilich erschweren die Sache sehr bedeutend und stimmen von vornherein die Erwartungen herab. Einmal sind die fraglichen Abschnitte ziemlich kurz, oft nur etwa von einer Seite Ausdehnung, und dann ist es sehr wohl möglich, daß leichte Überarbeitungen oder Zusammenschmelzungen von Goethes Sätzen mit denen anderer stattgefunden haben. Die Stücke, um die es sich handelt, sind Rezensionen aus den Jahren 1772 und 1773, erschienen in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen, und Kapitel aus Lavaters Physiognomischen Fragmenten, die im Herbst 1776 herausgegeben wurden. Goethe selbst berichtet bekanntlich über die Rezensionen, die aus dem von Merck geleiteten literarischen Verein, zu dem er selbst gehörte, hervorgegangen sind, daß sie vielfach im mündlichen Meinungsaustausch der versammelten

Mitglieder entstanden seien: 'Wer das Buch zuerst gelesen hatte, referierte, manchmal fand sich ein Korreferent; die Angelegenheit ward besprochen, an verwandte angeknüpft, und hatte sich zuletzt 321
ein gewisses Resultat ergeben, so übernahm einer die Redaktion. Dadurch sind mehrere Rezensionen so tüchtig als lebhaft, so angenehm als befriedigend. Mir fiel sehr oft die Rolle des Protokollführers zu; meine Freunde erlaubten mir auch, innerhalb ihrer Arbeiten zu scherzen und sodann bei Gegenständen, denen ich mich gewachsen fühlte, die mir besonders am Herzen lagen, selbständig aufzutreten.' Über Goethes Anteil an Lavaters Physiognomik aber hat L. Hirzel nicht ohne Grund sich dahin geäußert: vielleicht ist nichts in dem Sinne ganz von Goethe, daß ihm auch jeder einzelne Ausdruck angehörte'.

Obgleich so von vornherein die Bedingungen für eine reinliche Ausscheidung recht ungünstig gestellt sind, haben sich doch die Forscher nicht abschrecken lassen, diese mit immer neuen Mitteln zu versuchen, und so ist auch die Sprachstatistik nicht unangewendet geblieben: freilich bisher ohne zu befriedigendem Erfolg zu helfen. Scherer gibt 1883 in der Vorrede zum Neudruck des Jahrgangs 1772 der Frankf. Gel. Anz. S. XC einer ziemlich zuversichtlichen Hoffnung auf einstiges Gelingen der kritischen Sichtung Ausdruck. Aber Witkowski, der 1892 unter den kleinen prosaischen Jugendschriften Goethes auch die fraglichen Frankfurter Rezensionen wieder herausgegeben, kommt, auf die Arbeiten aller Früheren zurücksehend, zu dem entsagenden Schlusse, in Bezug auf die Autorschaft der nicht durch briefliche Zeugnisse sicher gestellten Rezensionen 'müssen wir sagen: *Ignoramus* — und wohl auch: *Ignorabimus!*' Und in der Tat, was er an Einzelheiten anführt,[7]) ist recht entmutigend und erinnert in übrigens fast lustiger Weise an die schwankenden Meinungsverschiedenheiten, die wir über platonische Dialoge beobachten

[7] S. 48: 'Wie unsicher der Boden ist, auf dem sich die Untersuchung bewegt, wird dadurch bewiesen, daß unter den 29 Rezensionen, die v. Biedermann aus stilistischen Gründen anerkennt oder verwirft, bei nicht weniger als zehn Scherer anderer Meinung ist. Ja, Scherer selbst hat in seiner Ansicht über einzelne Artikel gewechselt. . . . Bei der Rezension von «Lavaters Aussichten in die Ewigkeit» z. B., die Goethe sich selbst zugeschrieben hat, schloß v. Biedermann auf Bahrdt, Minor auf Merck, und schließlich wurde doch die Richtigkeit der Meinung Goethes unanfechtbar bezeugt. Da konnte dann Scherer' — sich selbst berichtigend — 'leicht schreiben: «Wie ist es möglich, hier Goethes Atem nicht zu empfinden!»'

können. Aber immer ist noch nicht alles versucht. Gerade die leichtbeweglichen und leicht durch Synonyma zu ersetzenden Bestandteile der Sprache, die Adverbia der Zeit, des Orts, der Steigerung, Folgerung u. dgl. waren bisher noch kaum in Rechnung gezogen worden. Und doch wird sich in ihrer Auswahl der zum voraus nicht zu erratende persönliche Geschmack eines Schriftstellers vom anderen ebenso sicher unterscheiden, wie sie durch ihren Wandel innerhalb der Schriften des einzelnen auch für deren Zeitbestimmung die besten Merkzeichen abgeben. Um der grundsätzlichen Bedeutung der Sache willen habe ich mich auch hier die Mühe peinlicher Einzelforschung nicht verdrießen lassen, und nun kann ich auf beachtenswerte Ergebnisse hinweisen, von denen ich überzeugt bin, daß sie nicht wieder umgestoßen werden. Für die genauere Mitteilung und Begründung derselben ist mir im Goethe-Jahrbuch für 1903 [8]) Raum zugesagt. Weniges darf ich aber auch hier darüber sagen.

322 Unter den 35 Rezensionen der Frankfurter Gelehrten Anzeigen, welche Goethe später sich selbst zugeschrieben hat, dürfen heute, nachdem u. a. Scherer, v. Biedermann, Seuffert und der neueste kritische Herausgeber Witkowski sich ernstlich mit der Frage befaßt hat, 15 unbedingt als unecht genommen werden. Die sprachlichen Kriterien, die ich mir aus Goethes Schriften behufs der Einteilung in zeitliche Gruppen zurecht gemacht, lassen ohne weiteres über sechs von jenen 15 das Urteil fällen, daß sie Goethe im Jahre 1772, dem sie doch angehören, nicht geschrieben haben kann, und drei weitere Stücke lassen sie wenigstens als stark verdächtig erscheinen, so daß nur der geringere Teil der in der Goethischen Zusammenstellung aus anderen Gründen angefochtenen Stücke von dem kräftigen Gegenzeugnis der Sprachstatistik verschont bleibt. Außerdem erhebt sich dieses dann noch gegen vier Stücke, die Witkowski Goethe beläßt. Zwei darunter haben auch nach meinem Gefühl Goethes Gepräge; sie werden wohl in der Weise, wie es nach dem oben abgedruckten Bericht Goethes oft geschehen ist, unter Beteiligung eines Mitarbeiters entstanden sein; das dritte ist auch von Biedermann für unecht erklärt worden, und dem vierten gegenüber verhält sich dieser Forscher wenigstens zurückhaltend und unsicher.

[8] [Mein Aufsatz steht jetzt im Goethe-Jahrbuch XXIV (1903) S. 185—203. Einiges nicht völlig verarbeitete weitere Material liegt noch unverwertet in meiner Truhe.]

Von den 15 unstreitig Goethe abzuerkennenden Stücken sind vier durch briefliche Zeugnisse für bestimmte andere Verfasser gesichert, außerdem lassen nur wenig über 20 unter den paar hundert Rezensionen des ganzen Jahres 1772, während dessen Goethe und seine Freunde enge Fühlung mit dem Verleger der Zeitschrift unterhielten, sich auf Grund guter äußerer Zeugnisse mit Bestimmtheit ihrem Verfasser zuweisen. Und darüber hinaus gab es bisher nur recht schwankende Vermutungen. Meine neue Zusammenstellung unscheinbarer Einzelheiten, welche bei Vergleichung von Briefen und Aufsätzen Herders, Mercks, Schlossers und Bahrdts aus jener Zeit mir bemerklich geworden sind, läßt nun in nicht wenigen Fällen ein entscheidendes Urteil zu und begründet außerdem die zuversichtliche Erwartung, daß wer sich Zeit nähme, die langweilige Untersuchung, so wie ich sie begonnen habe, fortzuführen, noch in hundert weiteren den Verfasser sicher ermitteln könnte. Auch bezüglich der Frage, wie weit Lavater Goethes Beiträge zu seiner Physiognomik überarbeitet hat, gibt sie einige Aufklärungen.

Nach allem dem darf ich sagen: die Sprachstatistik hat sich an Goethe bewährt, und Zellers Forderung wird vielleicht so weit befriedigt sein, daß er nun — ich hoffe es — ihre Folgerungen auch für die platonische Chronologie gelten läßt. Oder genügt die gründliche Erprobung an dem einen modernen Schriftsteller doch noch nicht? Eine ‘umfassende Induktion’ hat Zeller mehrmals als erforderlich bezeichnet, und einmal sagt er, die sprachstatistische Voruntersuchung, an der die Grundsätze sich zu bewähren hätten, müßte auf ‘eine Reihe von Schriftstellern’ sich erstrecken, von deren Werken die Abfassungszeit genau bekannt wäre.[9] Dies hat mich veranlaßt, wenigstens noch éine weitere Probe anzustellen — mit Zellers eigenen Schriften. Viel Zeit konnte ich mir freilich dazu nicht mehr gönnen. Nur wenige 323
kürzere Abschnitte habe ich vorgenommen. Es sind folgende: Platonische Studien von 1839 S. 3—16 unten, S. 16 unten bis 36, 37—57, 57—77, 112—133, also zuerst 14, dann je ca. 20 Seiten, zum Teil freilich mit vielen Zitaten, bezeichnet durch A 1, A 2, A 3, A 4, A 5; Aufsätze aus den Theologischen Jahrbüchern von 1842 und 1843, dort S. 1—23, hier S. 34—52 und S. 52—71 (wobei zu bemerken ist, daß 20 Seiten der Theol. Jahrbücher etwa 23 Seiten von A gleich sein dürften), bezeichnet durch B 1, B 2, B 3;

[9] Archiv f. Gesch. d. Philos. II 679.

eine Abhandlung aus den Sitzungsberichten der preuß. Akademie der W. von 1887, S. 197 ff.: diese habe ich in zwei Abteilungen zerlegt, deren erste, durch M 1 bezeichnet, etwa gleichen Umfangs ist wie die Abschnitte A 2 bis A 5, während die zweite, M 2, etwa halb so groß ist; Aufsätze aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie (in dem die Wörterzahl der Durchschnittsseite ungefähr ein Neuntel mehr beträgt als in A) aus den Jahren 1889 (II 676—687), bezeichnet mit N, 1897 (X 574—595 und XI 1—12), bezeichnet mit O und P, 1899 (XIII 272—292), bezeichnet mit Q. Was ich in beschränkter Zeit Bemerkenswertes gefunden, geht nahe zusammen.[10] Ich teile es in tabellarischer Übersicht mit:

	welcher	der	sogleich	sofort	ferner	weiter	sodann	bereits	daselbst	indes	bloß (adjektiv)	nicht bloß, nicht allein, nicht nur: (nicht) bloß (adv.)	nicht bloß, (nicht) sondern	nicht bloß, (nicht) sond. auch od. sogar	nicht allein, sond.	n. allein, sondern auch oder sogar	nicht nur, sondern	n. nur, s. auch od. selbst od. sogar
A 1	25	7	1	—	1	1	7	1	1	—	1	1	—	—	1	1	—	1
2	39	12	2	1	2	—	4	5	1	—	—	3	1	—	—	—	—	2
3	36	28	1	—	2	—	3	—	2	—	2	2	2	—	2	—	1	3
4	25	23	2	—	3	1	2	1	1	—	4	—	—	—	—	—	—	5
5	30	15	2	—	3	—	4	—	—	—	2	3	1	—	—	—	3	4
B 1	25	29	1	—	1	—	—	1	—	3	1	3	3	3	—	1	—	1
2	11	29	—	—	2	1	1	10	—	—	2	2	1	2	—	—	—	1
3	18	13	1	—	4	1	—	7	—	1	—	2	2	3	—	—	—	2
M 1	40	50	1	2	3	1	—	—	—	2	2	—	2	2	1	3	—	—
2	12	14	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—
N	21	20	—	—	2	—	—	1	—	1	—	—	1	1	—	—	—	—
O	31	65	—	3	3	—	1	3	—	3	2	—	3	1	—	2	—	2
P	16	30	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	1	3	—	—	—	—
Q	29	45	—	—	1	—	—	1	—	2	—	—	—	2	—	3	—	—

Viel klarer und einfacher gestaltet sich diese Übersicht, wenn wir, einer bekannten Regel aller Statistik folgend, deren besondere Berechtigung für die Sprachstatistik ich oben klar gemacht habe, die kleinen Abschnitte zu größeren Gruppen zusammenfassen. Naturgemäß wird die erste Gruppe durch A + B gebildet, die den Jahren

[10] [Wahrscheinlich erwiese sich auch die Beobachtung der Folgerungspartikeln als fruchtbar: *mithin* ist z. B. in der Philos. d. Gr. II a⁴ S. 895 f. mehrfach zu lesen.]

1839—1843 angehören, die anderen durch M bis Q, aus den Jahren 1887—1899. Auf ein gemeinsames Maß zurückgeführt, das uns der Umfang der Durchschnittsseite in A abgibt, berechnet sich 324
A + B auf 164 Seiten, M bis Q gerade auf die Hälfte davon, 82 Seiten. Demgemäß haben wir in der Zusammenfassung, um das richtige Verhältnis zu gewinnen, die tatsächlich in M bis Q gefundenen Zahlen noch mit 2 zu multiplizieren. So gewinnen wir folgendes:

Es stehen in A + B 209:156 [rund 4:3]		10/1	18/4/21	25	5	4	12	16	10	8	3	2	4	19		
Es ergeben für M bis Q 298:448 [rund 3:4,5]		2 16	18/2/2	10	0	16	8	0	14	20	2	16	0	4		
welcher	der	sogleich	sofort	ferner	weiter	sodann	bereits	daselbst	indes	bloßer	(nicht) bloß	n. bl., (n.) sondern	n. bl. n., sond. auch	„ „ „ sogar	n. allein, sond.	n. all., s. auch od. sogar	n. nur, sondern	n. nur, s. auch	„ „ „ selbst od. sogar

Der wechselnde Gebrauch der Relativa scheint übrigens für die zweite Gruppe, die ja 12 Jahre umfaßt, noch eine Gliederung zu verlangen. Bilden wir um jener willen drei Gruppen A + B (1839—1843), M + N (1887—1889: nicht ganz 40 Seiten Text) und O + P + Q (1897—1899: etwa 44 Seiten Text), so erhalten wir folgende Zahlen:

	in A + B	in M + N	in O + P + Q
welcher kommt vor	209	73	76 mal
der kommt vor	156	84	140 mal

Vielleicht ist der Umfang der so entstandenen Unterabteilungen unserer zweiten Hauptgruppe von vorher doch zu gering, als daß aus ihren Zahlen schon Schlüsse erlaubt wären. Das müßte wen die Sache interessiert noch näher untersuchen. Mir drängt sich einstweilen die Frage auf, ob nicht das Erscheinen von Wustmanns bekanntem Buch,[11] das zwischen N und O zeitlich hineinfällt, an dem auffallenden Zurücktreten der längeren Relativformen in unserer letzten Unterabteilung schuld sei. Gewiß hat dieses Buch, oft in sehr vermittelter Weise, auch solche stark beeinflußt, die sich dessen gar nicht bewußt sind.

Übrigens ist auch nicht zu verkennen, daß der Stil von A und B nicht ganz gleich ist. Als Zeller seine platonischen Studien schrieb, war er Repetent in dem abgelegenen Urach. Seine Über-

[11] Allerlei Sprachdummheiten, Leipzig 1891.

siedlung nach Tübingen, wo er sich habilitierte und an dem regsten wissenschaftlichen Verkehr beteiligte, kann nicht ganz ohne Einwirkung auf seine Schreibweise geblieben sein. Dies müßten wir ohne weiteres annehmen. Und schon an den wenigen Beobachtungen, die ich hier mitteilen konnte, scheint es sich zu erweisen.

Wahrscheinlich würden auch die Zahlen des Gebrauchs von *eben, hinsichtlich, teils — teils* und *jedoch* die Unterscheidung der zwei zeitlichen Hauptgruppen bestätigen; diese Wörter sind, wenn ich recht gesehen habe, Zeller in seinen früheren Jahren geläufiger als später; so kommt *hinsichtlich* allein in A 3 neunmal vor, in A 5 sogar elfmal, dagegen in O dreimal, in Q einmal; zu den erst in höheren Jahren häufiger werdenden Wörtern scheint *demnach* und *unschwer* zu gehören. Es sind nur kümmerliche Ergebnisse, die meine Beobachtung hier erreichen konnte; aber so war es zu erwarten bei Schriften eines Gelehrten, der nicht wie der Dichter aus dem lebendig springenden Quell der Volkssprache schöpft, sondern an Büchern seinen Geist genährt hat. Übrigens ließe sich ja natürlich bei längerem Vergleichen weit auseinanderliegender Aufsätze Zellers noch manches finden. Viel einfacher als die Feststellung mit der Zeit sich ändernder Sprachbestandteile wäre es, individuell bezeichnende Züge an Zellers Sprache herauszufinden. Doch das ist zum Glück nicht mehr meine Aufgabe.

Sollte man weitere Proben der Sprachstatistik von mir verlangen, so zöge ich es vor, wieder einen Stoff anzugreifen, bei dessen Untersuchung neues zutag gefördert werden könnte, anstatt daß nur längst bekannte Daten sich bestätigen. Es gibt ja noch manches Durcheinander von Schriften, dem die zeitliche Folgebestimmung dringend nottäte, zum Teil auch noch die Sichtung in Echtes und Unechtes. Vor allem gehört hierher, was unter dem Namen des Hippokrates überliefert ist, dann, was Xenophons Namen trägt. Für die hippokratische Sammlung könnte ich einige sprachlichen Merkmale angeben, die entweder zur Sichtung oder zur zeitlichen Anordnung führen müssen. Ich habe mich dem platonischen Timaios zuliebe so weit in jene eingelesen, um mit begründeter Überzeugung auszusprechen: Die Frage, welche der dort vereinigten medizinischen Schriften von demselben Verfasser seien, ist mit Sicherheit aus sprachlichen Beobachtungen zu beantworten; wahrscheinlich auch die zeitliche Folge der Werke desselben Verfassers herzustellen.

Aber freilich, von selbst geschieht das nicht: die Arbeit, die dazu nötig wäre, kostet Mühe, Zeit und Geld.

Ein Einwand, dessen eingangs gedacht wurde, ist noch unberücksichtigt geblieben. Es könnten die platonischen Dialoge später überarbeitet sein und die ganze Untersuchung, die hier geführt wurde, um das Recht ihrer Datierung nach sprachstatistischer Zusammenstellung zu verteidigen, bleibe deshalb wenigstens für diesen Zweck unfruchtbar. Ich halte diesen Einwand für haltlos, kann ihn aber hier nicht mehr eingehend widerlegen. Ich weise nur darauf hin, daß wir an Goethes Werther sehen, wie etwa eine Überarbeitung die ursprüngliche Form verändern kann.[12] Trotzdem Goethe sie nach so geraumer Zeit vorgenommen hat, daß sein Stil inzwischen eine erhebliche Wandlung erfahren hatte, würde wohl niemand, dem alle Überlieferung über die Abfassung fehlte, nach reiner Sprachstatistik den Werther im ganzen für ein Werk derjenigen Periode erklären, in welcher die Überarbeitung stattgefunden hat; natürlich noch viel weniger die Stella, bei der die Überarbeitung oberflächlicher geblieben ist. Ebenso verleugnet sich die frühe Entstehung des ersten Buches des platonischen Staats nicht,[13] obgleich es sicher eine Überarbeitung durchgemacht hat zu der Zeit, da die übrigen Bücher dieses Werkes geschrieben wurden, die einen davon deutlich verschiedenen Stil zeigen.

[12] [Näheres siehe in meinem eingehenderen Aufsatz Euphorion X S. 570.]

[13] [Vgl. meine Unters. über Plato S. 45 f.]

VI. *Εἶδος, Ἰδέα*
und verwandte Wörter in den Schriften Platons

(mit genauem Nachweis der Stellen).

Über den Sinn der platonischen Ideenlehre wird immer noch gestritten. Um ihn festzustellen, wird unter anderem eine Übersicht über sämtliche Stellen erforderlich sein, in welchen die Wörter *εἶδος* und *ἰδέα* und andere, die dafür als gleichwertig eintreten, vorkommen. Für den **Politikos** habe ich einst eine solche im Ellwanger Gymnasialprogramm von 1896 S. 30ff.[1] gegeben; für den **Sophistes** im Archiv f. G. d. Philos. von 1897 XI S. 34ff. u. 42ff.[2] Jener frühere Aufsatz begnügte sich zum Teil mit einfachem Nachweis der Seiten für die Belegstellen; er mag behufs bequemerer Benützung hier noch durch einige genaueren Angaben ergänzt werden. Die Stellen, in denen *σχῆμα*[3] und *φύσις* Beachtung verdienen, haben folgenden Wortlaut: 257d *κατὰ τὴν τοῦ προσώπου φύσιν* (wo *φύσις* fast wie sonst *ἰδέα* steht „Gesichtsbildung") — 265e *κοινογενοῦς φύσεως* (wofür *γένους* oder *εἴδους* eintreten könnte); entsprechend 266b *τῆς ἀκεράτου φύσεως* — 268c *τὸ . . . σχῆμα βασιλικόν* (im Unterschied von dem *δι' ἀκριβείας πολιτικός* oder *βασιλικός*) — 269a *μετέβαλεν εἰς τὸ νῦν σχῆμα* — (270e *τῶν ἡβώντων τὰ σώματα . . . πάλιν εἰς τὴν τοῦ νεογενοῦς παιδὸς φύσιν ἀπῄει* und entsprechend 271b *τοὺς πρεσβύτας ἐπὶ τὴν τοῦ παιδὸς ἰέναι φύσιν* —) 275b. c *τοῦτο μεῖζον ἢ κατὰ βασιλέα εἶναι τὸ σχῆμα τὸ τοῦ θείου νομέως* — 277a *φαίνεται τέλεον ἡμῖν ὁ βασιλεὺς σχῆμα ἔχειν* — (290d *τὸ τῶν ἱερέων σχῆμα καὶ τὸ τῶν μάντεων εὖ μάλα φρονήματος πληροῦται* —) 291d *τρίτον σχῆμα πολιτείας . . . δημοκρατία* (= *εἶδος, γένος*) — (297e die Betrachtung der *εἰκόνες* des tüchtigen Steuermanns und Arztes soll ein *σχῆμα* ergeben für den *βασιλικὸς ἄρχων* —).

Mit gleich erschöpfender Vollständigkeit möchte ich nun auch für die übrigen Dialoge die hergehörigen Stellen nachweisen. Und

[1] abgedruckt oben S. 91—94.

[2] abgedruckt oben S. 42 ff. u. 49 ff.

[3] über dessen Gebrauch oben S. 51 A. 67 nachzusehen ist.

zwar sollen zuerst die weiteren Schriften der dritten Periode vorgenommen werden. Aus dem **Philebos** habe ich mir folgendes ausgezogen: 18c *τρίτον εἶδος γραμμάτων* (*τὰ ἄφωνα*) — 19b *εἴδη ἡδονῆς . . ., ὁπόσα ἐστὶ καὶ ὁποῖα* (die Unterarten des Begriffs *ἡδονή*) — 20a *ἡδονῆς εἴδη καὶ ἐπιστήμης*, — c *εἰδῶν ἡδονῆς* — 23c. d *πάντα . . . διαλάβωμεν . . . τριχῇ . . . τὸ μὲν ἄπειρον τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας· τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἕν τι ξυμμισγόμενον. εἰμὶ δὲ . . . γελοῖος κατ' εἴδη διστὰς καὶ συναριθμούμενος . . . τετάρτου μοι γένους αὖ προσδεῖν φαίνεται* — 32b *τὸ ἐκ τοῦ ἀπείρου καὶ πέρατος κατὰ φύσιν ἔμψυχον γεγονὸς εἶδος* — *τοῦτο ἓν εἶδος λύπης τε καὶ ἡδονῆς*, — c *ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος* — 33c *τὸ ἕτερον εἶδος τῶν ἡδονῶν* — 35d *βίου εἰδός τι* — 44e *εἰ βουληθεῖμεν ὁτουοῦν εἴδους τὴν φύσιν ἰδεῖν, οἷον τὴν τοῦ σκληροῦ, πότερον εἰς τὰ σκληρότατα ἀποβλέποντες οὕτως ἂν μᾶλλον συννοήσαιμεν ἢ πρὸς τὰ πολλοστὰ σκληρότητι; . . . οὐκοῦν εἰ καὶ τὸ τῆς ἡδονῆς γένος ἰδεῖν ἥντινά ποτε ἔχει φύσιν βουληθεῖμεν, . . . ἀποβλεπτέον . . . εἰς τὰς ἀκροτάτας καὶ σφοδροτάτας.* — 48e *περὶ τὸ τρίτον εἶδος τούτων . . .*, *ἀρετήν* (die anderen zwei sind *χρήματα* und *κάλλος*). Mit Bezug eben darauf heißt es 49e *ἐν τρισὶ εἴδεσι* — 51e *τὸ περὶ τὰς ὀσμὰς ἧττον τούτων θεῖον γένος ἡδονῶν . . . ἀλλ', εἰ κατανοεῖς, ταῦτα εἴδη . . . ἡδονῶν.*

Damit sind die Belege für *εἶδος* gegeben; folgendes sind die für *ἰδέα*: 16d *δεῖν οὖν ἡμᾶς . . . ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν* (nämlich *ἐν παντὶ τῷ λεγομένῳ εἶναι*, das als ein *ὄν* nach alter Lehre *πέρας* und *ἀπειρία* in sich schließe)· *ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο* (sc. *ἰδέας*), *εἴ πώς εἰσι, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν . . ., μέχριπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός* — 25b *τὸ δὲ τρίτον τὸ μικτὸν ἐκ τούτοιν ἀμφοῖν* (sc. *γένος*) *τίνα ἰδέαν φήσομεν ἔχειν;* — 60d *μνήμην καὶ φρόνησιν καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀληθῆ δόξαν τῆς αὐτῆς ἰδέας τιθέμενος* — 64a *ὅτι καλλίστην ἰδόντα . . . μῖξιν καὶ κρᾶσιν ἐν ταύτῃ μαθεῖν πειρᾶσθαι, τί ποτε ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθὸν καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναί ποτε μαντευτέον* (vgl. c *τί δῆτα ἐν τῇ ξυμμίξει τιμιώτατον ἅμα καὶ μάλιστ' αἴτιον εἶναι δόξειεν ἂν ἡμῖν τοῦ πᾶσι γεγονέναι προσφιλῆ τὴν τοιαύτην διάθεσιν;*) — 64e f. *εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σύντρισι λαβόντες* (sc. *ἰδέαις?*), *κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἓν ὀρθότατ' ἂν*

αἰτιασαίμεθα ἂν τῶν ἐν τῇ συμμίξει (καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὂν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι) — 67a παντάπασιν ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ νοῦς ἀπήλλακτο καὶ ἡδονὴ μή τοι τἀγαθόν γε αὐτὸ μηδ' ἕτερον αὐτῶν εἶναι . . ., φανέντος δέ γε ἄλλου τρίτου κρείττονος . . . μυρίῳ αὖ νοῦς ἡδονῆς οἰκειότερον . . . πέφανται νῦν τῇ τοῦ νικῶντος ἰδέᾳ. (οὐκοῦν πέμπτον κατὰ τὴν κρίσιν . . . γίγνοιτ' ἂν ἡ τῆς ἡδονῆς δύναμις.)

Ehe ich damit beginne, die Bedeutung der einzelnen Stellen zu besprechen, muß ich auf die Schwierigkeit aufmerksam machen, die darin liegt, daß manches Fragliche erst durch die Vergleichung mit Ähnlichem und schließlich durch die Übersicht über sämtliche Stellen hinreichendes Licht erhält. Der Leser, der von Anfang an ohne Umwege möglichst sicher gehen will, möge sich nicht verdrießen lassen, immer schon bei der ersten Besprechung eines Dialogs einen vergleichenden Blick auf die am Schlusse gegebene Zusammenfassung (samt ihrer Tabelle) zu werfen.

Im **Sophistes** hat, wie ich (s. oben S. 43) gezeigt habe, εἶδος ganz vorwiegend logische Bedeutung und entspricht dabei meistens den deutschen Wörtern „Gattung" und „Art", je nachdem die Beziehung zu logisch untergeordneten oder übergeordneten Begriffen in Betracht kommt.[4] „Übrigens", habe ich dazu (s. S. 44f.) bemerkt, „mag ja immer, wo das Wort εἶδος vorkommt, Platon zugleich an die objektive Grundlage des logischen Gebildes denken und seine Leser darauf hinzuweisen beabsichtigen. Es läge dann in dem Worte immer die Forderung adäquater Begriffsbildung, welche an einer Stelle des Politikos (262a. b) mit Unterscheidung von εἶδος und μέρος ausdrücklich gestellt wird." In dem Abschnitt 254c—261d, der eine Art Kategorienlehre gibt, worin das Wort 10mal enthalten ist, wird es am besten deutsch durch „Begriff" widergegeben. 239a bedeutet ἑνὸς εἴδει ἂν προσαγορεύοιτο „unter der Form, dem Merkmal" der Einheit. Mitten drin (246aff.) kommen im Sophistes Stellen vor, wo das Wort εἶδος im Sinn anderer Philosophen, deren Lehre kritisch untersucht wird, gesetzt ist. Diese sind natürlich zur Ermittlung der Bedeutung, die Platon mit dem Wort verbindet, nicht ohne weiteres benützbar. Als einzig wahre Wirklichkeit sollen hiernach die körperlosen, bloß dem Gedanken erreichbaren εἴδη gelten; übersetzen mag man nach Geschmack entweder „Gestalten, Formen" oder „Gattungswirklichkeiten". ἰδέα aber, das im Sophistes nur 4mal

[4] Im ersten Fall tritt ersatzweise dafür häufig γένος, im zweiten oft μέρος und μόριον ein.

vorkommt,[5] erscheint zuerst (235 d) entweder als Synonymon von εἶδος (= Gattung) oder vielleicht steht es in ganz äußerlichem Sinne = Erscheinung; an den drei anderen Stellen (253 d, 254 a und 255 e) ist es, wie εἶδος in demselben Zusammenhang, „Begriff".

Im **Politikos**, wo εἶδος 29 mal,[6] ἰδέα 6 mal vorkommt,[7] ist an drei Stellen die völlige Gleichwertigkeit der beiden Wörter besonders augenfällig, da sie miteinander verschiedentlich denselben Wechsel der Bedeutung durchmachen (258 c *τὴν πολιτικὴν ἀτραπὸν ... δεῖ ... ἀφελόντας ἀπὸ τῶν ἄλλων ἰδέαν αὐτῇ μίαν ἐπισφραγίσασθαι καὶ ταῖς ἄλλαις ἐκτροπαῖς ἓν ἄλλο εἶδος ἐπισημηναμένους πάσας τὰς ἐπιστήμας ὡς οὔσας δύο εἴδη διανοηθῆναι* — 262 a. b *μὴ σμικρὸν μόριον ἓν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἴδους χωρίς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω ... διὰ μέσων ἀσφαλέστερον ἰέναι τέμνοντας καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἄν τις προστυγχάνοι* — 307 c. d *τὴν σώφρονα φύσιν καὶ τὴν ἀνδρείαν τὴν τῶν ἐναντίων οἷον πολεμίας διαλαχούσας στάσιν ἰδέας οὔτ' ἀλλήλαις μιγνυμένας ἐφευρίσκομεν ... ἔτι τε τοὺς ἐν ταῖς ψυχαῖς αὐτὰς ἴσχοντας διαφερομένους ἀλλήλαις — — αὕτη ἡ διαφορὰ τούτων τῶν εἰδῶν*). Zuerst wird man ἰδέα und εἶδος als „Merkmal" zu nehmen haben, das als der logische Stempel einer Klasse aufgedrückt wird; dann folgt εἶδος in der Bedeutung „Klasse, Gattung"; dann haben wir 2 mal εἶδος und 1 mal auch ἰδέα im Sinne der naturgegebenen Bestimmtheit; darauf ἰδέαι und εἴδη wieder entweder als logische Gattungen oder auch im Sinne eines inneren Verhältnisses. Weiter steht dann ἰδέα 2 mal (291 b und 308 c) im Sinne der äußeren Erscheinung und 1 mal bezeichnet es entweder eine Unterart, während für die Gattung εἶδος oder γένος steht (289 b *ἦν ... ἂν τεθὲν τὸ πρωτογενὲς εἶδος, μετὰ δὲ τοῦτο ὄργανον, ἀγγεῖον, ὄχημα, πρόβλημα, παίγνιον, θρέμμα. παραλείπομεν δὲ εἴ τι μὴ μέγα λέληθεν εἴς τι τούτων δυνατὸν ἁρμόττειν, οἷον ἡ τοῦ νομίσματος ἰδέα καὶ σφραγίδων καὶ παντὸς χαρακτῆρος. γένος ... γὰρ ἐν αὐτοῖς ταῦτα οὐδὲν ἔχει μέγα*

[5] neben 48 Stellen mit εἶδος, von denen genau die Hälfte dem Abschnitt angehört, der die logische Kunst der διαίρεσις üben will. Ich entnehme meinem alten Aufsatz die Ziffern der Stellen: 219 a. c. d, 220 a (2). e, 222 d. e, 223 c (2), 225 c, 226 c. d. e, 227 c (2). e, 229 c, 230 a, 234 b (2), 235 d, 236 c. d, 239 a, 246 b. c, 248 a, 249 d, 252 a, 253 d, 254 c, 255 c. d (2), 256 e, 258 c. d, 259 e, 260 d, 261 d 264 c (2), 265 a, 266 c. d. e, 267 d (siehe oben S. 43 f).

[6] nämlich 258 c (2). e, 262 a. b. d (2). e, 263 b (4), 267 b, 278 e, 285 a. b, 286 d, 287 e (2), 288 a. d. e, 289 b, 291 e, 304 e, 306 a. c. e, 307 d.

[7] nämlich 258 c, 262 b, 289 b, 291 b, 307 c, 308 c.

ξύννομον), oder — und zwar wahrscheinlicher — dient es hier pleonastisch bloß der Umschreibung.[8] — εἶδος aber ist auch im Politikos vorwiegend logischen Gebrauchs. Einmal ist dabei die Bedeutung der Gattung auch so weit verflüchtigt, daß es ähnlich wie ἰδέα in 289b bloß periphrastisch dasteht (306e τὸ τῆς ῥᾳδιμαίας γενέσεως εἶδος). Mehrfach tritt, wie schon in dem aus 258c angeführten Satze, der Gedanke hervor, daß die logische Begriffseinteilung objektiven, in der Natur der Dinge selbst liegenden Merkmalen folgen müsse. Durch diese Beziehung des Logischen auf das objektiv Reale nimmt dann εἶδος eine eigentümliche Bedeutung an, die wir erst im weiteren Verfolg der Untersuchung recht würdigen können.

Sehen wir uns hiernach die Stellen des **Philebos** noch einmal an. εἶδος ist, glaube ich, hier immer: „Gattung" oder „Art". (32b kann man finden, es stehe umschreibend; aber auch in diesem Fall liegt die logische Bedeutung einer abgesonderten Gattung zugrunde.[9]) Das Wort ἰδέα aber wird in den meisten Fällen durch „Form" am besten widerzugeben sein: es sind aber hier immer innere, nur der denkenden Betrachtung sich offenbarende Formverhältnisse, um die es sich handelt, nicht äußerlich bemerkbare, sinnliche. In 16d ist die ἰδέα τοῦ ἀπείρου die begriffliche Form, d. h. der Begriff oder auch Gedanke[10] der zahllosen Unbegrenztheit. Die Frage in 25b, in welcher Form sich das dritte γένος darstelle, geht auf das Kennzeichen oder Merkmal der Gattung. Auch 64a und noch entschiedener 64e wird die innere Form der Sache zum Merkmal des Begriffs, mit dem wir diese erfassen. In 67a kann man wieder ein Beispiel bloß periphrasti-

---

[8] wie sonst wohl dann und wann φύσις oder δύναμις und vergleichbar dem homerischen ἴς und μένος bei Personen: ἱερὴ ἴς Τηλεμάχοιο, ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο; als Grundbedeutung ist dann aber wohl „Form" anzunehmen.

[9] vielleicht sogar, wie oben S. 230 aus meinen „Bemerkungen zum Sophistes" in Erinnerung gebracht wurde, der im Politikos wiederholt eingeschärfte Gedanke, daß die logische Begriffsunterscheidung einen objektiven Anhalt haben solle, wobei dann die Umschreibung mit εἶδος oder ἰδέα etwa unserem „Wesen" entspräche: Πολιτ. 289b „das Wesen der Münze", 306e „das Wesen der ruhigen Entwicklung".

[10] wegen des Ausdrucks τὴν τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν vgl. Πολιτ. 278e ἐπὶ τὸ τοῦ βασιλέως μέγιστον ὂν ταὐτὸν εἶδος ἀπ' ἐλαττόνων φέροντές ποθεν — Σοφ. 238b μήτε πλῆθος μήτε ἓν πρὸς τὸ μὴ ὂν προσφέρειν — 237c τῶν ὄντων ἐπί τι τὸ μὴ ὂν οὐκ οἰστέον — Τιμ. 37e φέροντες ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς.

schen Gebrauchs von ἰδέα finden, aber auch mit der Grundbedeutung der inneren, begrifflich definierten Form. Die μία ἰδέα in 16d mag als begriffliche Einheitsform übersetzt werden; doch paßt diese Übersetzung nur zu θεμένους ζητεῖν: wenn wir die zunächst bloß postulierte gedankenmäßige Form der Einheit wirklich finden als eine in den Dingen liegende (εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν), dann erweist sie sich eben damit als etwas dem Begriffe zugrund liegendes Objektives.

Daß γένος mit εἶδος auch im Philebos etwa als gleichwertig zu betrachten ist, zeigt sich schon in den aus 23d (44e) und 51e abgedruckten Stellen. Weiter sind für den Gebrauch von γένος im Sinne der logischen Gattung, Klasse oder Art noch viele Stellen anzuführen, wovon ich nur eine Auswahl im Wortlaut mitteile, indem ich fürs übrige mit dem Nachweis der Seitenzahl mich begnüge: 11b τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα — 12e χρῶμα . . . χρώματι κατά γε αὐτὸ τοῦτ' οὐδὲν διοίσει τὸ χρῶμα εἶναι πᾶν, aber weiß und schwarz sind doch Gegensätze (ähnlich ist es z. B. mit den σχήματα); oder: γένει μέν ἐστι πᾶν ἕν, τὰ δὲ μέρη τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ τὰ μὲν ἐναντιώτατα ἀλλήλοις, τὰ δὲ διαφορότητα ἔχοντα μυρίαν που τυγχάνει[11] — 24a — 25a τὸ τοῦ ἀπείρου γένος — 26d πολλά γε καὶ τὸ ἄπειρον παρέσχετο γένη, ὅμως δ' ἐπισφραγισθέντα τῷ τοῦ μᾶλλον καὶ ἐναντίου γένει ἓν ἐφάνη — 26e — 27a — c τοῦτον τὸν βίον ὁρῶμέν που τίς τέ ἐστι καὶ ὁποίου γένους; . . . καὶ μέρος γ' αὐτὸν φήσομεν εἶναι τοῦ τρίτου γένους . . . ὥστε . . . μέρος ἐκείνου γίγνοιτ' ἄν — e — 28c (2mal) — 30a τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν (vgl. den Gebrauch von εἶδος in 23c) — d — 31a (4mal) — b — c — 32d (2) — 52e — 53a — 63b — c — 65e. — Zur Abwechslung tritt 66b (und wahrscheinlich auch, nach Badhams Verbesserung 52c) für γένος mit dichterischer Freiheit (vgl. 66c) γενεά ein und 25d γέννα.

Alles zusammengenommen ist γένος als Bezeichnung der Klasse oder Art hier in erheblich häufigerem Gebrauche als εἶδος. Das Zahlenverhältnis ist, wenn ich richtig gezählt habe, 31:15; im Sophistes war es (abgesehen von den fünf Stellen, wo εἶδος im Sinne anderer Philosophen mit ontologischer Bedeutung steht) 48:42; im Politikos 53:25 (oder, die zuletzt besprochene

[11] womit zu vergleichen Πολιτ. 306a ἀρετῆς μέρος ἀρετῆς εἴδει διάφορον εἶναί τινα τρόπον.

Stelle, wo εἶδος „Merkmal" bedeutet, mitgerechnet: 26). — Auch γένος findet sich übrigens mit der Bedeutung des begrifflichen Merkmals eben im Philebos: an zweiter Stelle innerhalb des aus 26 d herausgezogenen Satzes ἐπισφραγισθέντα τῷ τοῦ μᾶλλόν τε καὶ ἐναντίου γένει. Der Ausdruck ist zu vergleichen mit *Πολιτ.* 258 c ἰδέαν αὐτῇ μίαν ἐπισφραγίσασθαι καὶ ταῖς ἄλλαις ἐκτροπαῖς ἓν ἄλλο εἶδος ἐπισημηναμένους (auch *Φιλ.* 25 a ὅσα διέσπασται συναγαγόντας χρῆναι μίαν ἐπισημαίνεσθαί τινα φύσιν).

Daß μέρος ebenso gebraucht wird im Philebos, wie ich es für den Sophistes und Politikos nachgewiesen habe, kann man schon an drei aus 12 e und 27 d ausgezogenen Beispielen ersehen. Weitere Belege sind zu entnehmen aus 14 e, 28 a, 42 c, 55 c.[12] Ähnlich kommt 61 e τμῆμα, 62 d μόριον vor. — Zu *Σοφ.* 235 c habe ich (s. oben S. 50) bemerkt: „Auch μοῖρα kommt hier = μέρος vor in einem Zusammenhang, wo auch εἶδος, γένος stehen könnte: διαιροῦντας ἀεὶ τὴν ὑποδεχομένην αὐτὸν μοῖραν". Damit ist zu vergleichen *Φιλ.* 20 c τὴν τἀγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι; — 54 c τὸ ... οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι· τὸ δέ τινος ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην ... μοῖραν θετέον ... d εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν ... θήσομεν — 60 b τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδὺ διάφορον ἀλλήλων φύσιν ἔχειν, μᾶλλον δὲ μέτοχον εἶναι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας τὴν φρόνησιν ἢ τὴν ἡδονήν.

Für den Gebrauch anderer Substantiva, die mit εἶδος und ἰδέα irgendwelche Verwandtschaft oder inhaltliche Beziehung zu ihnen haben, scheinen mir aus dem Philebos noch folgende Stellen hier beachtenswert: 12 c τὴν ἡδονὴν οἶδα ὡς ἔστι ποικίλον ... ἔστι γάρ, ἀκούειν μὲν οὕτως, ἁπλῶς ἕν τι, μορφὰς δὲ δήπου παντοίας εἴληφε καί τινα τρόπον ἀνομοίους ἀλλήλοις — 34 d περὶ γένεσιν ἡδονῆς καὶ πᾶσαν τὴν μορφὴν αὐτῆς — 61 a τὸ ... ἀγαθὸν ἤτοι σαφῶς ἢ καί τινα τύπον αὐτοῦ ληπτέον (was dem σχῆμα des königlichen Herrschers in *Πολιτ.* 297 e entspricht; — ähnlich τύπος auch 32 b, 51 d.) — 24 e ἄθρει τῆς τοῦ ἀπείρου φύσεως εἰ τοῦτο δεξόμεδα σημεῖον („Begriffsmerkmal", so ziemlich wie 25 b ἰδέα gesetzt ist). — 18 a ἓν ὁτιοῦν εἴ τις λάβοι, τοῦτον ὡς φαμεν, οὐκ ἐπ' ἀπείρου φύσιν δεῖ βλέπειν εὐθὺς ἀλλ' ἐπί τινα ἀριθμόν (vgl. 16 d τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ). — Eine Stelle, wo φύσις τοῦ ἀπείρου steht, ist soeben aus

[12] Im gewöhnlichen Gebrauch findet sich das Wort daneben 27 d und 30 b.

24e, eine andere, wo φύσις durch ἰδέα ersetzt werden könnte,[13] wenig weiter oben aus 25a mitgeteilt worden. — 25c ὁπόσα τῆς τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχομένης ἐτίθεμεν εἰς ἓν φύσεως (wofür τοῦ γένους oder τοῦ εἴδους stehen könnte: siehe 25a ὅσα τοιαῦτα πάντα εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἕν . . . τιθέναι) — 26e ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις (umschreibend, wie ähnlich schon 18a, 24e) — 28a τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν — 64d μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα σύγκρασις — e καταπέφευγεν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν (δύναμις ebenso wie φύσις umschreibend).

Wir gehen über zum **Timaios**. Die Stellen für εἶδος und ἰδέα sind folgende: 28a ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ . . . τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν ἀπεργάζηται (dieselbe Verbindung von ἰδέα und δύναμις begegnet uns *Πολιτ.* 291b, 308c, womit auch *Φιλ.* 31a zu vergleichen: νοῦς . . . οὗ γένους ἐστὶ καὶ τίνα ποτε δύναμιν κέκτηται) — 30c τῶν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων („of these which naturally belong to the class of the partial“[14] — 35a τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος . . . καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα ξυνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν — 37e (Tag und Nacht, Monat, Jahr sind μέρη χρόνου) καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη — 38a χρόνου ταῦτα . . . εἴδη — 39e f. ἅπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστι ζῷον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε (nämlich das nach diesem Vorbild gestaltete konkrete ζῷον, der Kosmos) σχεῖν. εἰσὶ δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον. τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπειργάζετο — 42bff. wer als Mann sein Leben nicht gut geführt hat, erleidet eine Umwandlung εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει, weiter, je nachdem er sich im neuen Leben benommen, εἰς τινα τοιαύτην . . . θήρειον φύσιν, πρὶν . . . λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως („the form of his first and best nature“) — 46c θεὸς . . . τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ

[13] worauf auch P. Natorp, Platons Ideenlehre Register S. 453 aufmerksam macht.

[14] Die englische Übersetzung nebst einigen erklärenden englischen Bemerkungen, die ich da und dort beisetze, wo man über die genaue Bedeutung des Worts im Zweifel sein mag, stammt aus der trefflichen Ausgabe des Timaios von Archer-Hind, London 1888.

τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν — 48a μικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας — 48b heißt es von den vier Elementen στοιχεῖα τοῦ παντός, προσῆκον αὐτοῖς οὐδ' ἂν ὡς ἐν συλλαβῆς εἴδεσι μόνον εἰκότως . . . ἀπεικασθῆναι („whereas . . . the could not plausible be represented as belonging even to the class of syllables": nicht einmal Gebilde zweiter Ordnung, wie die aus einfachen Lauten des Alphabets (στοιχεῖα) zusammengesetzten Silben der Sprache sind sie, sondern verwickelterer Zusammensetzung). — e τότε μὲν δύο εἴδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον . . . ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν . . ., μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον . . ., τρίτον δὲ . . . νῦν ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι — 49c πῦρ συγκριθὲν καὶ κατασβεσθὲν εἰς ἰδέαν τε ἀπιὸν αὖθις ἀέρος — 50d ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν (voraus ging c: δέχεται ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτε οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν) — e πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι („utterly without shape in any form") χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἓν αὐτῷ γένη — 51a ebenso πάντων ἐκτὸς . . . πεφυκέναι τῶν εἰδῶν — — ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές — b. c ἆρ' ἔστι τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα, περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα, ἅπερ καὶ βλέπομεν ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἐστὶ τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῇ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἑκάστοτε εἶναί τι φαμεν εἶδος ἑκάστου νοητόν, τὸ δὲ οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος; . . . d. e ὧδε οὖν τήν γ' ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι ψῆφον· εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθὴς ἔστιν δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ' ὥς τισι φαίνεται, δόξα ἀληθὴς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πάνθ' ὁπόσ' αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα θετέον βεβαιότατα. δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον . . . τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον (52a) ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δ' ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν· τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν — 53b der Weltbildner gestaltete das Chaos zuerst nach den Grundbestimmtheiten der vier Elemente εἴδεσί

τε καὶ ἀριθμοῖς („with forms and measures i. e. with bodies definitely qualified and quantified") — c τὸ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν („every form of body") καὶ βάθος ἔχει, τὸ δὲ βάθος αὖ πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν — 54 b—d τὰ τέτταρα γένη δι' ἀλλήλων εἰς ἄλληλα ἐφαίνετο πάντα γένεσιν ἔχειν . . .· γίγνεται μὲν γὰρ ἐκ τῶν τριγώνων ὧν προηρήμεθα γένη τέτταρα . . . λυθέντων τε τῶν μειζόνων πολλὰ σμικρὰ ἐκ τῶν αὐτῶν ξυστήσεται δεχόμενα τὰ προσήκοντα ἑαυτοῖς σχήματα, καὶ σμικρὰ ὅταν αὖ πολλὰ κατὰ τὰ τρίγωνα διασπαρῇ, γενόμενος εἷς ἀριθμὸς ἑνὸς ὄγκου μέγα ἀποτελέσειεν ἂν ἄλλο εἶδος ἕν. — — οἷον δὲ ἕκαστον αὐτῶν γέγονεν εἶδος καὶ ἐξ ὅσων συμπεσόντων ἀριθμῶν („what is the form in which each has been created and by the combination of what numbers"), λέγειν ἂν ἑπόμενον εἴη. ἀρξει δὴ τό τε πρῶτον εἶδος καὶ σμικρότατον ξυνιστάμενον (στοιχεῖον δ' αὐτοῦ τὸ τὴν ὑποτείνουσαν τῆς ἐλάττονος πλευρᾶς διπλασίαν ἔχον μήκει) — 55 a πρῶτον εἶδος στερεόν — 55 d τὰ γεγονότα νῦν τῷ λόγῳ γένη διανείμωμεν εἰς πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα. γῇ μὲν δὴ τὸ κυβικὸν εἶδος δῶμεν· ἀκινητοτάτη γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν . . . 56 a ὕδατι δ' αὖ τῶν λοιπῶν τὸ δυσκινητότατον εἶδος — b τὸ τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονὸς εἶδος πυρὸς στοιχεῖον — d ἄλλο γε εἶδος — e δύο πυρὸς σώματα εἰς ἓν ξυνίστασθον εἶδος ἀέρος („one figure of air")· καὶ κρατηθέντος ἀέρος κερματισθέντος τε ἐκ δυοῖν ὅλοιν καὶ ἡμίσεος ὕδατος εἶδος („figure") ἓν ὅλον ἔσται ξυμπαγές — 57 b ξυνίστασθαι ἐθέλοντα εἰς τὴν τοῦ κρατοῦντος ἰδέαν — c. d ὅσα μὲν οὖν ἄκρατα καὶ πρῶτα σώματα, διὰ τοιούτων αἰτιῶν γέγονε· τοῦ δὲ ἐν τοῖς εἴδεσιν αὐτῶν ἕτερα ἐμπεφυκέναι γένη τὴν ἑκατέρου τῶν στοιχείων αἰτιατέων σύστασιν, μὴ μόνον ἓν ἑκατέραν μέγεθος ἔχον τὸ τρίγωνον φυτεῦσαι κατ' ἀρχάς, ἀλλ' ἐλάττω τε καὶ μείζω, τὸν ἀριθμὸν δὲ ἔχοντα τοσοῦτον, ὅσαπερ ἂν ᾖ τἂν τοῖς εἴδεσι γένη — 58 d ἀέρος . . . ὁμίχλη τε καὶ σκότος ἕτερά τε ἀνώνυμα εἴδη γεγονότα διὰ τὴν τῶν τριγώνων ἀνισότητα — — τὸ . . . ὑγρὸν διὰ τὸ μετέχον εἶναι τῶν γενῶν τῶν ὕδατος ὅσα σμικρὰ ἀνίσων ὄντων κινητικὸν . . . διὰ τὴν ἀνωμαλότητα καὶ τὴν τοῦ σχήματος ἰδέαν γέγονε — 59 b τὸ ἐγγὺς μὲν χρυσοῦ τῶν μερῶν, εἴδη δὲ πλέονα ἑνὸς ἔχον (das Gold selbst ist, wie vorher gesagt wird, μονοειδὲς γένος) . . . καὶ γῆς μόριον ὀλίγον καὶ λεπτὸν μετασχὸν . . . τῶν λαμπρῶν πηκτῶν τε ἓν γένος ὑδάτων χαλκὸς συσταθεὶς γέγονε — c διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν — e τὰ δὲ δὴ πλεῖστα ὑδάτων εἴδη μεμιγμένα ἀλλήλοις, ξύμπαν μὲν τὸ γένος, διὰ τῶν ἐκ γῆς φυτῶν ἠθημένα, χυμοί λεγόμενοι — 60 a. b τὰ μὲν ἄλλα πολλὰ ἀνώνυμα γένη παρέσχοντο, τέτταρα δὲ, ὅσα ἔμπυρα εἴδη, διαφανῆ μάλιστα

γενόμενα εἴληφεν ὀνόματα αὐτῶν, nämlich 1. οἶνος, 2. τὸ . . . ἐλαιηρὸν εἶδος, 3. μέλι, 4. τὸ . . . ἀφρῶδες γένος, ὀπός benannt. — — γῆς εἶδη — — τὸ ξυμμιγὲς ὕδωρ . . . μετέβαλεν εἰς ἀέρος ἰδέαν — 61 b τό τε περὶ τὴν ὕαλον γένος ἅπαν ὅσα τε λίθων χυτὰ εἴδη καλεῖται — c καὶ τὰ μὲν δὴ σχήμασι κοινωνίαις τε καὶ μεταλλαγαῖς εἰς ἄλληλα πεποικιλμένα εἴδη σχεδὸν ἐπιδέδεικται· τὰ δὲ παθήματα αὐτῶν κτλ. (vgl. Νομ. III 681 d εἴδη καὶ παθήματα, Φαιδρ. 271 b τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα) — 62 c ἀντιτυπώτατον εἶδος — 64 e ἐπὶ ταὐτὸν ἀπιούσης εἶδος (= τὴν αὐτὴν ἕξιν oder διάθεσιν, vgl. das vorausgehende τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ βίαιον γιγνόμενον ἀθρόον παρ' ἡμῖν πάθος ἀλγεινόν, τὸ δ' εἰς φύσιν ἀπιὸν πάλιν ἀθρόον ἡδύ, τὸ δὲ ῥᾴδιον καὶ κατὰ σμικρὸν ἀναίσθητον — „when it returns to its normal state") — 66 d περὶ . . . τὴν τῶν μυκτήρων δύναμιν εἴδη . . . οὐκ ἔνι· τὸ γὰρ τῶν ὀσμῶν πᾶν ἡμιγενές, εἴδει δὲ οὐδενὶ ξυμβέβηκε ξυμμετρία πρὸς τό τινα ἔχειν ὀσμήν — 67 a ἀνώνυμα τὰ τούτων ποικίλματα γέγονεν, οὐκ ἐκ πολλῶν οὐδ' ἁπλῶν εἰδῶν ὄντα (ἀλλὰ διχῇ τό θ' ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρὸν αὐτόθι μόνω διαφανῆ λέγεσθον) — 68 e δύ' αἰτίας εἴδη — 69 c ἄλλο εἶδος . . . ψυχῆς . . . τὸ θνητόν (vorher ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον) — 70 c τὴν τοῦ πλεύμονος ἰδέαν („the structure of the lungs") ἐνεφύτευσαν — 71 a τὴν ἥπατος ἰδέαν („the nature of the liver") ξυνέστησε — 73 c τὸν μυελὸν ἀπειργάσατο καὶ . . . φυτεύων ἐν αὐτῷ κατέδει τὰ τῶν ψυχῶν γένη, σχημάτων τε ὅσα ἔμελλεν αὖ σχήσειν οἷά τε καθ' ἕκαστα εἴδη („according to the number and fashion of the shapes that te soul should have corresponding to her kinds"), τὸν μυελὸν αὐτὸν τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα διῃρεῖτο σχήματα — 75 a τὸ τῆς γλώττης εἶδος — 76 a τὸ τῶν ῥαφῶν παντοδαπὸν εἶδος γέγονε („the form of the sutures is manifold") — 77 a τῆς ἀνθρωπίνης ξυγγενῆ φύσεως φύσιν ἄλλαις ἰδέαις καὶ αἰσθήσεσι κεραννύντες, ὥσθ' ἕτερον ζῷον εἶναι, φυτεύουσιν — b μετέχει . . . τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους (nämlich die bloß vegetative Pflanzenseele) — 81 a ἕκαστον εἶδος (jedes der vier Elemente) — 83 c χολὴν ἐπωνόμασαν . . . ἓν γένος ἐνὸν ἄξιον ἐπωνυμίας πᾶσι· τὰ δ' ἄλλα ὅσα χολῆς εἴδη λέγεται κτλ. — 84 c τρίτον νοσημάτων εἶδος — 87 a ποικίλλει μὲν εἴδη δυσκολίας, ποικίλλει δὲ θρασύτητος — d ψυχὴν ἰσχυρὰν καὶ πάντη μεγάλην ἀσθενέστερον καὶ ἔλαττον εἶδος ὅταν ὀχῇ (dem Sinn nach εἶδος hier = σῶμα, „äußere Gestalt", siehe 69 c θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν — „a feebler and smaller frame" — vgl. oben 56 e und die später anzuführende Stelle Φαιδ. 92 b — 88 c τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος (ähnlich wie 64 e — „the fashion of the All") — 89 a τρίτον εἶδος κινήσεως —

e τρία τριχῇ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἴδη κατῴκισται — 90a τοῦ κυριωτάτου ψυχῆς εἴδους.

59mal haben wir εἶδος, 14mal ἰδέα.

Verhältnismäßig am häufigsten sind auch hier die Fälle, wo εἶδος die Bedeutung der logischen Gattung oder Art hat, in zweiter Linie stehen die, in denen es die äußere Form bedeutet. In dem Abschnitt über die vier sogenannten stofflichen Elemente ist es oft unmöglich, jene beiden Bedeutungen sicher auseinander zu halten, weil eben durch die geometrischen Grundformen die obersten Gattungen bestimmt werden, in die das Stoffliche sich teilen läßt: die Pyramide ist die Grundgestalt des Feuers, das Oktaeder die der Luft, das Ikosaeder des Wassers, der Würfel die Grundgestalt der Erde. Nun heißt es z. B. 56d: während die anderen Körper durch Druck, Reibung usw. gezwungen werden, ihre Form zu verändern und dabei sich ineinander verwandeln, werden die Trümmer von Erde so lange in Wasser, Luft oder Feuer aufgelöst mitgeführt, bis sie unter günstigen Umständen mit gleichartigen Trümmern zusammentreffend wieder zu einem erdigen Körper sich verfestigen können: οὐ γὰρ εἰς ἄλλο γε εἶδος ἔλθοι ποτ' ἄν. Archer-Hind übersetzt: „niemals können sie in eine andere Art (any other kind) sich wandeln"; man kann ebensogut übersetzen: „in keine andere Form oder Gestalt". Ja 57c und d, wo der englische Gelehrte εἴδη beidemal durch kinds widergibt, scheint mir „Grundgestalten" genauer zu entsprechen, wiewohl in der mit diesen Stellen verwandten von 61c wieder die Übersetzung „Arten" für εἴδη am besten zutreffen mag. Die Verwicklung wird dadurch noch gesteigert, daß man unter „Art", wenn kein Genetiv dabei steht, je nach dem Zusammenhang alles mögliche[15] sich denken kann, auch: Art der Gestaltung. Eben darum scheinen mir auch 56a τὸ δυσκινητότατον εἶδος und 62c ἀντιτυπώτατον εἶδος nicht ganz eindeutig. Doppelte Auslegung ertragen noch zwei Stellen in 54d,[16] ferner 81a. Dagegen zweifellos als Gattung haben wir εἶδος in 35a, 37e, 38a, 40a, 48e(2), 49a, 58d, 59b. e, 60a(2). b,

[15] so habe ich schon oben zu 87d ἀσθενέστερον καὶ ἔλαττον εἶδος bemerkt: „dem Sinne nach εἶδος hier = σῶμα, äußere Gestalt". 56a tritt auf einmal für γένος und εἶδος, das vorausging, σῶμα ein. Die vorher besprochenen Arten der räumlichen Gestaltung sind eben auch Arten der Körperlichkeit.

[16] für welche allerdings die Bedeutung „Form" entschieden die wahrscheinlichere ist, unter anderem weil der Satz οἷον ἕκαστον ... γέγονεν εἶδος καὶ ἐξ ὅσων συμπεσόντων ἀριθμῶν an 53b διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς sich anlehnt.

61b, 68e, 83c, 84c, 87a, 89a; als Gestalt oder äußere Form 50e, 51a, 54d (*ἄλλο εἶδος ἕν*), 55a. d, 56b. e(2) und fast sicher auch 53b, 66d (an zweiter Stelle) und 67a (siehe unten). Nahe verwandt den Stellen, für welche „Form" am besten paßt, ist der Gebrauch des Worts in 64e und 88c, wozu ich auf *Φιλ.* 64a. c zurückverweise, wo *διάθεσις* an Stelle von *ἰδέα* tritt. 75a *τὸ τῆς γλώττης εἶδος* (das „Gebilde" der Zunge; Archer-Hind einfach „the tongue") entspricht ganz den Beispielen von *ἰδέα* in 70c und 71b. Man kann sagen, es diene hier bloß als Umschreibungsformel, aber doch so, daß offenbar die Vorstellung der Gestalt zugrunde liegt. Auch 76a *τὸ τῶν ῥαφῶν παντοδαπὸν εἶδος γέγονε* wird wohl hierher gehören (obgleich die Auffassung Archer-Hinds, der nicht in *γέγονε*, sondern in *παντοδαπὸν γέγονε* das Prädikat sieht, nicht zu widerlegen ist). Sonst steht *εἶδος* umschreibend, aber eher mit der Grundvorstellung „Art, Geschlecht": 30c, 48a. b, 53c, 60a; und 42d ist *εἶδος ἕξεως* auch kaum etwas anderes als das einfache *ἕξις*, das einem vorausgehenden *φύσις* als ziemlich gleichwertig entspricht.[17]

An vier Stellen ist von *εἴδη ψυχῆς* die Rede: 69c, 77b, 89e und 90a, außerdem vielleicht noch 73c, falls nämlich zu *καθ' ἕκαστα εἴδη* aus dem Zusammenhang nicht etwa *ζῴων* zu ergänzen ist, sondern *ψυχῆς* (wie wir ja kurz vorher eben hier *τὰ τῶν ψυχῶν γένη* lesen). Archer-Hind übersetzt an der ersten Stelle: „another kind of soul, even that which is mortal", an den drei folgenden gibt er *εἶδος ψυχῆς* mit „form of soul" wider; seine Übersetzung von 73c habe ich oben schon mitgeteilt. Ich möchte durchweg noch eher von „Gattungen" der Seele reden als von ihren „Formen", bin aber mit den erklärenden Ausführungen des englischen Kommentars ziemlich einverstanden. In der Politeia wird uns derselbe Ausdruck wieder begegnen.

Eine besondere Bewandtnis hat es mit den Ausführungen der Stelle 51bff. Es ist kein Zweifel, diesen kommt für die Beurteilung der „Ideenlehre" Platons besondere Bedeutung zu; kein Zweifel auch, daß Aristoteles, wo er diese schildert und kritisiert, unter anderem unsere Stelle im Auge hat.[18] Darüber

[17] ob Gestalt oder Art hier als Grundbedeutung anzunehmen sei, lasse ich dahingestellt. Auch *ἀνόρατον εἶδος τι* von 51a könnte hier aufgeführt werden; siehe darüber unten.

[18] Der Timaios wird, nach dem Index Aristotelicus von Bonitz, 17mal in den aristotelischen Schriften namentlich zitiert und an 28 weiteren Stellen inhaltlich berücksichtigt.

nun, was Platon mit der Existenz der sinnlich nicht wahrnehmbaren, bloß unserem Verstand begreiflichen εἴδη eigentlich gemeint habe, kann befriedigende Aufklärung nur von einer ganz umfassenden Untersuchung erwartet werden, die namentlich auch alles hereinziehen müßte, was D. Peipers in seiner Ontologia Platonica behandelt hat. Einiges Wertvolle darüber wird sich auch bei viel engerer Begrenzung der Aufgabe herausstellen, wenn die Stellen sämtlicher Dialoge in Betracht gezogen sind. Vorerst aber handelt es sich für uns allein um den Sinn des Wortes εἶδος im vorliegenden Falle. Und wer ihn sich scharf ansieht, wird finden, daß kein absonderlicher Gebrauch zu unterscheiden ist. Die Bedeutung von εἶδος ist im Grunde dieselbe, die wir in den anderen Stellen des Timaios, die mit der „Ideenlehre" nichts zu tun haben, schon festgestellt haben, und zwar teils die der logischen Gattung, teils die der Form, der Gestalt, des Gebildes. Die Frage, die 51 c vorgelegt wird, läßt sich so ausdrücken: ob es denn ein inhalts- und bedeutungsloses Gerede sei, wenn wir von sinnlichen Dingen eine unsinnliche, bloß dem Denken erreichbare Gestalt (Form) als etwas Wirkliches (— εἶναί τι: darauf liegt der Nachdruck!) unterscheiden. Und so sind auch die für sich bestehenden εἴδη des in 51 d nachfolgenden hypothetischen Satzes unsinnliche „Gestalten" (oder „Formen"). Oder man dürfte sogar auch hier wieder behaupten, εἶδος sei eine nichtssagende Umschreibung: statt ἀναίσθητα εἴδη könnte man ἀναίσθητα ἄττα setzen; und wer dagegen einwendete, es würde in diesem völlig unbestimmten ἄττα zu wenig liegen, weil eben das Sein und Fürsichsein, das jenen ἀναίσθητα oder νοούμενα ausdrücklich zugeschrieben wird, damit nicht angedeutet wäre, dem würde ich entgegnen, daß in εἴδη eine solche Andeutung nur eben insofern liege, als wir etwa durch den Klang des Wortes an einen eigentümlichen Gebrauch erinnert werden, der vielleicht sonst, außerhalb des Timaios, von Platon mit dem Worte verbunden worden sei und den Lesern seiner früheren Dialoge bekannt sein mußte. Auch als „unsinnliche Begriffe" mag man die ἀναίσθητα εἴδη übersetzen, wie wir in einem ganzen hochwichtigen Abschnitt des Sophistes und einmal auch im Politikos „Begriff" als die zutreffendste Übersetzung für εἶδος befunden haben. Aber wenn wir dann das εἶναι, die Existenz, von gewissen Begriffen behaupten, indem wir jene Frage ἆρ' ἔστι τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα, περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα ἕκαστα; mit Platon be-

jahen, dann werden jene Begriffe eben damit an einen objektiven Halt gebunden — worin er immer bestehen möge — und zu Begriffsrealitäten erklärt. Jedenfalls ist es eben der Gedanke einer objektiven Grundlage, eines in der Natur gegebenen festen Haltes für das, was wir uns in der Form abstrakter Allgemeinheit denkend vorstellen, dessen Berechtigung untersucht werden soll und schließlich kurzweg durch die Erinnerung an die Verschiedenheit wissenschaftlicher Erkenntnis von der unwissenschaftlichen richtigen Vorstellung (*νοῦς—δόξα ἀληθής*) verbürgt wird. Was den Antwortsatz von 52a betrifft, wo dem *ἓν εἶδος*, das unveränderlich, ungeworden, unvergänglich und unsinnlich ist, ein zweites ihm ähnliches sinnliches *εἶδος* (dieses Substantivum ist beim zweiten Glied zu ergänzen) entgegengestellt wird und dann als drittes *γένος* die Räumlichkeit, so ist hier *εἶδος=γένος* offenbar eben die Gattung, und genau so wird das Wort auch vor der Frage, von der wir ausgingen, in 51a *ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον*, zu nehmen sein. Zu Anfang der Ausführungen dieses Zusammenhangs ist es das *εἶναί τι*, das durch den Gegensatz von *λόγος* eine starke Betonung erhält, sowie das vorausgehende *αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα*, was dem Gedanken seinen besonderen (eigenartigen) Inhalt gibt, nachher wieder das *εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα* nebst den einzelnen Zügen, durch die jene für sich existierenden Wesenheiten ausgezeichnet werden: das Wort *εἶδος* an sich aber bleibt völlig farblos.

Endlich sind die Stellen 66d und 67a noch zu besprechen. Ich finde sie insofern denen aus p. 51 verwandt, als auch in ihnen eine Andeutung darauf liegt, daß ein richtig gebildeter Artbegriff des objektiven Halts naturgegebener Merkmale nicht entbehren könne. Die *εἴδη*, welche bei der *δύναμις τῶν μυκτήρων* vermißt werden, während man für Gesichts- oder Tastempfindungen eine übersichtliche Klassifikation geben kann, sind eben naturgegebene, objektive Unterschiede. Allerhand *ποικίλματα*, heißt es, kommen wohl auch hier vor an den klaren gegensätzlichen Bestimmtheiten des Angenehmen und Unangenehmen der Geruchsempfindung, aber sie stammen nicht *ἐκ (πολλῶν οὐδ')ἁπλῶν εἰδῶν*: hier, meine ich, sind *εἴδη* wieder die Formgebilde, so wie ähnlich schon in dem vorausgehenden Satze *εἴδει οὐδενὶ ξυμβέβηκε ξυμμετρία πρὸς τό τινα ἔχειν ὀσμήν*, nur daß in diesem hauptsächlich an die vier regelmäßigen Grundgestalten der Elemente und daneben noch an ihre vorher beschriebenen Abarten (z. B. Gold,

Stahl, Kupfer als solche des Ikosaeders) gedacht ist, die durch einfache und klare Größenunterschiede bestimmt sind,[19] während es keine einfachen, sondern unübersehbar zusammengesetzte, in Übergangszuständen sich auflösende und umformende Gebilde sind, welche die Empfindung des Geruchs in den *μυκτῆρες* erregen. — Die Mahnung, daß die logische Begriffsgliederung objektiven Merkmalen folgen müsse, ist uns schon im Politikos aufgefallen; namentlich 262b und 285a wird sie dort eingeschärft.[20] Weiter ist darüber zu vergleichen, was (siehe unten) zu *Ποιλ.* IV 445c, VIII 544d ausgeführt wird.

ἰδέα steht genau wie *εἶδος* zur Bezeichnung der äußeren Gestalt in 28a, 35a, 49c, 50d, 57b, 60b, 77a; umschreibend auf Grund derselben Bedeutung in 58d (und zwar hier rein tautologisch neben *σχῆμα*), 70c, 71a. In 40a ist *ἰδέα* nicht bloß die körperliche Gestalt, sondern der Körper selbst. Den Sinn von Art scheint das Wort 39e zu haben, wo es im Wechsel mit *εἶδος* und *γένος* gesetzt ist (vgl. dazu auch *τὰ ἐν τοῖς εἴδεσι γένη* 57d und c): die *ἰδέαι* oder *εἴδη* oder *γένη*, die in dem *ζῷον ὃ ἔστιν* enthalten sind, müssen zwar, wenn dieses kein bloßer Begriff ist, ebenfalls mehr sein als logische Bestandteile oder besondere Formen, d. h. Unterarten des Gattungsbegriffes *ζῷον*, und man wird für die Auslegung der Stelle das was 66df. und 51aff. über die *εἴδη* zu finden ist benutzen dürfen; aber die Bedeutung einer dem Begriffe zugrunde liegenden Realität entsteht doch nur aus der Deutung der mythologischen Erzählung von der Weltgestaltung, der die Stelle angehört. Nimmt man diese wörtlich, so sind die

[19] also für eine empirisch hinlänglich weit fortgeschrittene Forschung mathematisch zu definieren, in Zahlenverhältnissen zu beschreiben wären.

[20] Der Gesichtspunkt hier und dort ist nicht derselbe, obwohl es sich immer darum handelt, daß der logische Begriff nicht als reines Phantasiegebilde gleichsam in der Luft schweben dürfe. Im Politikos wird besonders gezeigt, wie das Wort, durch das eine begriffliche Vorstellung umschrieben wird, selbst wenn es allgemeinen Gebrauchs wäre, noch keine Gewähr dafür bietet, daß die Vorstellung eine wirkliche, durch gemeinsame Merkmale gekennzeichnete und von anderem unterschiedene Einheit bilde, (für die von den Hellenen üblicherweise unter der Bezeichnung *βάρβαροι* zusammengefaßten Menschen trifft das z. B. nicht zu) und es wird in der mit Beachtung des Umfangs sich gegenübergestellter Begriffe durchgeführten Dichotomie ein Mittel angegeben, um Fehler zu vermeiden; dann wird noch eingeschärft, man solle die begriffliche Teilung so weit als nur möglich durchführen, reale Anhaltspunkte für eine solche nicht übersehen. — Die nicht auf klare Grundunterschiede der erregenden Körper zurückzuführenden *ποικίλματα* der Geruchsempfindung in unserer Timaiosstelle sind zugleich *ἀνώνυμα*.

ἰδέαι eben Formen oder Arten. In 46c und 59c haben wir ἰδέα im Sinne der inneren Form, d. h. eines Verhältnisses, das in Beziehung der betreffenden Sache zu unserer Seele besteht und in einer Wirkung zu beschreiben ist, die unser Gefühl oder Verstand von jener erfährt; und zwar handelt es sich in beiden Fällen um die Herstellung eines gewollten Verhältnisses, wodurch die Form der Sache für ein mit künstlerischer Freiheit gestaltendes oder handelndes Wesen zum leitenden Zweckgedanken wird.[21]

Für die äußere Form steht σχῆμα in vier schon abgedruckten Stellen: 54d, 58d, 61c, 73c, ebenso 62a und 73d; in 73c (siehe oben) σχήματα auch für psychische Grundformen.

μορφή für Gestalt begegnet uns außer 50c (siehe oben) noch 52d. — In enger Beziehung zur Form oder Gestalt erscheint der ἀριθμός 53b, 54d. Statt εἷς ἀριθμός in 54d könnte, wie mir scheint, geradezu auch μία ἰδέα gesetzt werden.

Für den Gebrauch von γένος = εἶδος will ich, da er schon aus manchen der oben mitgeteilten Stellen (39e, 48e, 50e, 51d, 52a, 54b. c, 55d(2), 57c. d, 58d, 59b. e, 60a. b, 61b, 73b, 83c) zu ersehen ist, im allgemeinen nur die weiteren Seitenzahlen nachweisen, indem ich bloß ganz wenige Textstellen herausgreife: 30c, 41b. c, 42a (ὅτι . . . διπλῆς οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος, ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ, cf. Πολιτ. 262d μᾶλλον κατ' εἴδη διαιροῖτ' ἄν, εἰ . . . τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος τέμνοι ἄρρενι καὶ θήλει), 44a, 46e, 47a (ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, umschreibend = φιλοσοφίαν), 50c. e, 53a. e(2), 56c(2), 57a(2). b. c, 58a. c(2), 59a. b (μονοειδὲς γένος[22]). c, 60d(2), 61d, 63c. d, 66d, 67c. e(2), 68a, 69a. d. e (τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος, wie vorher c, εἶδος ψυχῆς τὸ θνητόν, woraus auch für τὸ θνητὸν γένος in d sich der entsprechende Sinn ergibt), 70a, 73b, 77b. c, 78a. e (τούτῳ τῷ γένει . . . ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν . . . θέσθαι τοὔνομα: natürlicher wäre ταύτῃ τῇ φύσει, doch auch ἰδέᾳ ginge wohl an und εἴδει wäre dafür m. E. nicht unmöglich), 81b, 82a(2). d, 86b. d, 89b (τοῦ γένους ξύμπαντός, nämlich τῶν ζῴων), 92a (τετράπουν τὸ γένος), a τὸ τέταρτον γένος ἔνυδρον (in b ersetzt durch ἔθνος, das — siehe Asts Lexikon — schon im Gorgias einmal im Sinne der Klasse sich findet, sonst da und dort in den Schriften der zwei späteren Gruppen; vgl. auch τὸ τῶν ὀρνέων φῦλον 91d).

[21] Vgl. unten S. 258 und 260 zum Gorgias und zum Menon.

[22] vgl. Σοφ. 221a τὸ πεζὸν ὅτι πολυειδὲς εἴη.

An den Stellen, für die ich die bloßen Ziffern gegeben habe, steht *γένος* in der Bedeutung der logischen Gattung oder Unterart. Besonders häufig bezeichnet dabei *γένη* die verschiedenen Elemente: Erde, Wasser, Luft, Feuer (z. B. 53 a, 54 b, 55 e, 63 c, 78 a, 81 b, 82 a), die übrigens auch nicht selten (vgl. Archer-Hind zu 57 d) als *εἴδη* bezeichnet sind. Man beachte auch, daß teils (wie in 60 a) ein *γένος* als das Allgemeinere, einer Mehrzahl besonderer *εἴδη* Übergeordnete erscheint, teils (wie in 57 d) umgekehrt *εἶδος* die übergeordnete Gattung ist, die in speziellere *γένη* sich gliedert. Den Umschreibungen *πλεύμονος ἰδέαν, ἥπατος ἰδέαν, γλώττης εἶδος* in 70 c, 71 b, 75 a entspricht 74 b *τὸ τῆς σαρκὸς γένος*, 76 c *τὸ τῶν τριχῶν γένος*, 85 c *τὸ τῶν ἰνῶν γένος*, e *τὸ τοῦ μυελοῦ γένος*.

Die Zahl der aufgeführten Beispiele zusammen ist 71 (für *εἶδος* haben wir 59 gehabt).

Außer Rechnung geblieben sind die Stellen, wo *γένος* nach meiner Überzeugung weder mit *εἶδος* noch auch mit *ἰδέα* vertauscht werden könnte. Ich will aber gerade sie, damit man bequem nachprüfen könne, im Wortlaut noch anfügen: 17 d *τοῦ γένους τῶν προπολεμησόντων* (Berufsstand) — 19 d *τὸ ποιητικὸν γ.* (entsprechend *τὸ μιμητικὸν ἔθνος*) — e *τὸ σοφιστικὸν γ.* — 20 a *τὸ τῆς ὑμετέρας ἕξεως γ.* (Leute, die sich verhalten wie ihr, als *ἄνδρες ἅμα φιλόσοφοι καὶ πολιτικοί*) — *οὐσίᾳ καὶ γένει οὐδενὸς ὕστερος* — 23 a *γ. ἀνθρώπων* — b *τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον γ. . . . παρ' ὑμῖν γεγονός* — 24 a *τὸ τῶν ἱερέων γ.* — b *τὸ μάχιμον γ. . . . ἀπὸ πάντων τῶν γενῶν κεχωρισμένον* — 47 b *τῷ θνητῷ γένει* — 51 d *ἀνθρώπων γ.* — 70 e *τὸ θνητὸν γ.* (vielleicht nicht wie in 47 b = 51 d, sondern wie 69 d) — 72 a *τὸ τῶν προφητῶν γ.* — 73 c *παντὶ τῷ θνητῷ γένει* — 75 b *τὸ τῶν ἀνθρώπων γ.* — c *πολυχρονιώτερον ἢ βραχυχρονιώτερον γ.*

Wo *μέρος* und *μόριον* von den durch die ordnende Tätigkeit des Weltbildners abgesonderten Teilen gebraucht wird, kommt diesen Wörtern wohl auch logische Bedeutung zu, weil jene Tätigkeit nur aus den begrifflichen Verhältnissen des Kosmos von uns erschlossen ist (vgl. 55 d *τὰ γεγονότα νῦν τῷ λόγῳ γένη διανείμωμεν*). Die Stellen will ich nur bis 65 d bezeichnen, indem ich den Wortlaut beifüge, teils wo ersichtlich ist, daß die beiden einfach als Synonyma miteinander abwechseln, teils wo eines von ihnen zweifellos im Sinne des logischen Teils, d. h. der Unterart einer Gattung, steht. Für *μέρος* sind es folgende: 17 a (*τὸ τοῦ ἀπόντος μέρος*: Aufgabe) — 30 c (siehe oben) — 31 a: der *οὐρανός* als die alle denk-

baren *ζῷα* in sich befassende Welt kann nur in der Einzahl vorhanden sein, nicht einmal in der Zweizahl: *πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῷον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω* — 32 d (2) — 36 a — 46 b — 51 b — 53 d (2) — 55 a — e — 56 b — d — 58 b — 60 c — d — e — 61 b — 63 b — 65 b — d *γήϊνα μέρη*: — zusammen 25. Für *μόριον*: 30 c *οὗ ἔστι τἆλλα ζῷα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια* — 36 b (2) — 42 e — 59 b — 61 e — 64 a — b — c (2) — c *γήϊνα μόρια*: — zusammen 11. Daneben findet sich innerhalb derselben Grenzen *μοῖρα* 4 mal: 35 b (2) und 37 a als Teil eines sinnlichen oder wenigstens sinnlich vorgestellten Ganzen und 47 c *τὴν μεγίστην ξυμβαλλόμενος μοῖραν*.[23]

Auch für *φύσις* will ich noch einige Nachweise geben, die mir der Beachtung wert scheinen. Daß das Wort im Timaios außerordentlich oft vorkommt, ist des Inhalts wegen eigentlich selbstverständlich. Mein Verzeichnis enthält 90 Stellen, wobei übrigens wahrscheinlich einige *φύσει, κατὰ φύσιν, παρὰ φύσιν* weggeblieben sind. Ich habe einst zum Sophistes (s. oben S. 51) die Bemerkung gemacht „auffallen muß, daß es ganz vorzugsweise das *θάτερον* (= *μὴ ὄν*) ist, von dessen *φύσις* geredet wird" (nämlich an sieben Stellen unter fünfzehn). „Aber die Beschränkung ist keine strenge und nicht grundsätzlich." Im Philebos finden sich verhältnismäßig viele (nämlich vier) Stellen, wo *φύσις* in Bezug auf das *ἄπειρον*, das mit jenem *θάτερον* verwandt ist, gesetzt ist. Hier haben wir 35 a, 36 c und 37 a wieder 4 mal den Ausdruck *ἡ θατέρου φύσις*; allein im Gegensatz dazu wird je 1 mal an diesen drei Stellen auch von der *φύσις ταὐτοῦ* gesprochen. Und während mehrfach die *φύσις*, zu der *ἀνάγκη* in Beziehung gesetzt, eine Beschränkung des Vernunftgemäßen auszudrücken scheint, wobei dem in früheren Dialogen Platons bewanderten Leser der Gegensatz der *γένεσις*[24] zur *οὐσία* einfallen und er geneigt sein wird, die *φύσις* als etwas bloß der Welt des Werdens und des Scheines Angehöriges sich vorzustellen, haben wir andere Stellen im Timaios, an denen auch von der *φύσις* des Ewigen, im höchsten und wahrsten Sinne Seienden die Rede ist. Als Beispiele für den einen Gebrauch sei angeführt: 55 e *κατὰ φύσιν*, worauf dann *ἐξ ἀνάγκης* folgt — 56 c *ἡ τῆς ἀνάγκης φύσις* — 68 e f. *χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν . . ., καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται (τὸ*

[23] 56 e *τὰ ἀέρος τμήματα.*

[24] Die enge Verwandtschaft von *γένεσις* und *φύσις* zeigt sich z. B., wenn man 82 c mit 84 c zusammenhält; siehe auch 85 d *τῇ τῆς φύσεως γενέσει.*

δὲ ἀναγκαῖον κτλ.) — 75a ἡ γὰρ ἐξ ἀνάγκης γιγνομένη καὶ ξυντρεφομένη φύσις οὐδαμῇ προσδέχεται . . . — 90c καθ' ὅσον μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσις ἀθανασίας ἐνδέχεται. Der andere Gebrauch aber liegt vor 37c ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν und 52b περὶ τὴν ἄυπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν. Jene φύσις τοῦ ζῴου in 37c ist offenbar dasselbe, was 39e mit τὸ ὃ ἔστι ζῷον bezeichnet wird, wir könnten sagen, die „Idee" des lebenden Wesens, die dem Weltbildner vorschwebt, als er (κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως oder πρὸς τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως . . . πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος φύσιν, 38b, 39e) den Kosmos gestaltet.

Genau so umschreibend wie ἰδέα, εἶδος und γένος (siehe oben), mit „Gebilde" übersetzbar, steht φύσις 45e ἐμηχανήσαντο τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν („the structure of the eyelids") — 72b ἡ μὲν οὖν φύσις ἥπατος . . . τοιαύτη (vorher τὴν ἥπατος ἰδέαν ξυνέστησε) — 74d τὴν τῶν νεύρων φύσιν . . . ξυνεκεράσατο — 75a τὴν τῶν ἰσχίων φύσιν — d ξυνέδησεν ὑπὸ τὴν φύσιν τοῦ προσώπου („just under the face") — 82d τὴν σάρκα κολλᾷ πρὸς τὴν τῶν ὀστῶν φύσιν. — Durch εἶδος (γένος) oder ἰδέα könnte φύσις noch in anderen Fällen ersetzt werden; so 46e τῆς ἔμφρονος φύσεως — 50d τὸ μὲν δεχόμενον, τὸ δ' ὅθεν, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν — 53c (siehe oben bei εἶδος) — 54a, 55b (vgl. 54c) — 57a ὅταν . . . τέμνηται, ξυστὰν εἰς τὴν ἐκείνου φύσιν πέπαυται τεμνόμενον (vgl. 49c πῦρ . . . εἰς ἰδέαν ἀπιὸν αὖθις ἀέρος) — 62a ἄλλη φύσις — 63b ἡ πυρὸς φύσις — 64b τὸ τῆς εὐκινήτου τε καὶ δυσκινήτου φύσεως . . . τὸ κατὰ φύσιν εὐκίνητον (= ἡ εὐκίνητος φύσις) — d εἰς φύσιν ἀπιὸν πάλιν (in demselben Sinne nachher e ἐπὶ ταὐτὸν ἀπιούσης εἴδος) — 71c τῆς ἐναντίας ἑαυτῇ φύσεως — e τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως — 73a ὀστῶν καὶ τῆς τοιαύτης φύσεως — 74b τὴν τῆς ὀστεΐνης φύσεως ἕξιν — 76a τῆς σαρκοειδοῦς φύσεως — 79e πρὸς τὴν αὐτοῦ φύσιν φερόμενον — 80e — 85b νόσημα ἱερᾶς ὂν φύσεως (d. h. des θειότατον ἐν ἡμῖν). Die ganze im Timaios durchgeführte Betrachtungsweise bringt es mit sich, daß so oft φύσις anstatt der sonst üblicheren Wörter εἶδος, γένος, ἰδέα zur Verwendung kommt: während bei jenen mehr an die durch logisches Verfahren gebildete Gattung und ihre Merkmale zu denken ist, wird durch φύσις mehr die Ausprägung vernünftiger (göttlicher) Gedanken im körperlichen Stoffe[25] hervorgehoben, also der objektive Bestand der Gat-

[25] 65d ἀποτήκειν αὐτῆς τῆς φύσεως ließe die φύσις der Zunge am besten durch σῶμα sich verdeutlichen (vgl. übrigens εἶδος in *Tim.* 56a, 87d).

tungen. — Mit 48b *τὴν πυρὸς ὕδατός τε . . . φύσιν αὐτὴν καὶ τὰ . . . πάθη* ist zu vergleichen, was zu 28a *ἰδέαν καὶ δύναμιν* sowie zu 61c *εἴδη—παθήματα* angeführt worden ist (ferner *Συμπ.* 189d *τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς*, auch *Γοργ.* 524b *τὴν φύσιν . . . καὶ τὰ παθήματα*, *Πολ.* X 612a, siehe unten).

Vom **Kritias** ist nur zu erwähnen, daß darin *εἶδος* 2mal vorkommt, zuerst im Sinne von Aussehen: 116d *εἰδός τι βαρβαρικὸν ἔχοντες*, dann im Sinne von Art und Weise: 118a *τὸ τῆς διακοσμήσεως εἶδος*.

In den **Nomoi** sind *εἶδος* und *ἰδέα* ziemlich selten. Die Stellen für *εἶδος* sind folgende: I 629c *εἴδη δύο πολέμου* (worauf in d folgt: *τὸ μὲν . . . τὸ δ' ἄλλο γένος*) — 630e *λέγειν οὐχ ὡς πρὸς ἀρετῆς τι μόριον . . . ἐτίθει βλέπων* (nämlich *τὰ νόμιμα ὁ Λυκοῦργος*), *ἀλλὰ πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, καὶ κατ' εἴδη ζητεῖν αὐτῶν τοὺς νόμους οὐδ' ἅπερ οἱ τῶν νῦν εἴδη προτιθέμενοι ζητοῦσιν* — 632e *ἕτερον εἶδος τῆς ἀρετῆς* — 645a *παντοδαποῖς εἴδεσιν ὁμοίας* — 646e *δύο φόβων εἴδη* — III 681d *τρίτον πολιτείας σχῆμα γιγνόμενον, ἐν ᾧ δὴ πάντα εἴδη καὶ παθήματα πολιτειῶν . . . γίγνεσθαι* — 689d *φρονήσεως καὶ τὸ σμικρότατον εἶδος* — 700a.b *διῃρημένη . . . ἦν ἡμῖν ἡ μουσικὴ κατὰ εἴδη τε ἑαυτῆς ἄττα καὶ σχήματα, καί τι ἦν εἶδος ᾠδῆς εὐχαὶ πρὸς θεούς . . . ᾠδῆς . . . ἕτερον εἶδος* — c *ἄλλο . . . μέλους εἶδος* — IV 714b *νόμων εἴδη* — V 735a *δύο πολιτείας εἴδη, τὸ μὲν ἀρχῶν καταστάσεις ἑκάστοις, τὸ δὲ νόμοι ταῖς ἀρχαῖς ἀποδοθέντες* — VI 751a *δύο εἴδη ταῦτα περὶ πολιτείας κόσμον γιγνόμενα* — 759a *τρία ἀρχόντων εἴδη* — VII 814d.e *κινήσεως . . . τοῦ σώματος . . . δύο εἴδη* — 816b *δύο τῶν ὀρχήσεων . . . εἴδη* — VIII 837a *ἐξ ἀμφοῖν τρίτον ἄλλο εἶδος* — 842b *τρίτον εἶδος ξυσσιτίων* — IX 861b *δύο εἴδη τῶν ἀδικημάτων* — 864b *τῶν ἁμαρτανομένων τρία εἴδη . . . λύπης ἓν εἶδος* — — *τοῦ τρίτου διχῇ τμηθέντος πέντε εἴδη γέγονεν . . ., οἷς νόμους διαφέροντας ἀλλήλων πέντε εἴδεσι θετέον ἐν δυοῖν γένεσιν* — 865a *παντὸς εἴδους πέρι φόνου* — X 894a *κινήσεις πάσας εἰρήκαμεν ὡς ἐν εἴδεσι λαβεῖν μετ' ἀριθμοῦ* (vgl. *Τιμ.* 53b, 54d) — 901b *κατὰ δύο εἴδη τὸ τοιοῦτον πράττει ὁ πράττων, . . . ἢ διαφέρον οὐδὲν οἰόμενος εἶναι . . ., ἢ ῥᾳθυμίᾳ* — 908d *τούτων πολλὰ εἴδη* — XII 963c *τέτταρα ἀρετῆς εἴδη*. Das Wort dient durchweg der logischen Begriffsteilung: meist werden wir es mit „Art“ oder „Gattung“ übersetzen (die kleinste „Unterart“ von 689d ist fast gleichbedeutend mit dem geringsten „Teil“); 735a und 751a etwa mit „Kapitel“, 630e mit „Gesichtspunkt“; 681d ist vielleicht „Form“ die passendste Übersetzung; 901b ist *εἶδος* zur nichtssagenden Umschreibungs-

formel geworden, so daß κατὰ δύο εἴδη = διχῇ steht. — So kommt εἶδος 30 mal zur Verwendung.

Der Stellen für ἰδέα sind es nur zwei: VIII 836 d πότερον ἐν τῇ τοῦ πεισθέντος ψυχῇ γιγνόμενον ἐμφύεται τὸ τῆς ἀνδρείας ἦθος, ἢ ἐν τῇ τοῦ πείσαντος τὸ τῆς σώφρονος ἰδέας γένος; und XII 965 c ἆρ' οὖν ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τ' ἂν περὶ ὁτουοῦν ὁτῳοῦν γίγνοιτο, ἢ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν; über die Bedeutung brauche ich nichts zu sagen.

σχῆμα als Synonymon von ἰδέα brauche ich hier nicht zu belegen, da ich sämtliche Stellen des Vorkommens von σχῆμα innerhalb der Nomoi in meinem Kommentar zu diesen S. 26 ff. (siehe insbesondere S. 30 A.) gesammelt und besprochen habe. — Auch die Belege für τύπος seien angeführt IV 718 c ἐν ἑνὶ περιλαβόντα εἰπεῖν αὐτὰ οἷόν τινι τύπῳ — VI 778 c μόνον ὅσον τινὰ τύπον αὐτῶν ἐπεξέλθωμεν — VII 801 d κείσθω νόμος ἡμῖν καὶ τύπος ἐκμαγεῖόν τε τρίτον τοῦτο — 802 e τύπῳ τινὶ διορισάμενον — 803 e τὸ μὲν τῶν τύπων εἴρηται — 809 b τινὰ τύπον ἔχοντα ἐκλεκτέα ἐστίν — 816 c δεῖ τὸν νομοθέτην ἐξηγεῖσθαι τύποις — IX 876 d περιγραφήν τε καὶ τοὺς τύπους — X 905 c οὐδ' ἂν τύπον ἴδοι ποτέ.

γένος im Sinne der logischen Gattung oder Klasse ist auch nicht gerade häufig. Außer der schon aufgeführten Stelle I 629 d steht es so 646 a ὅπως ἂν ἡμῖν τὸ χρυσοῦν γένος νικᾷ τὰ ἄλλα γένη (nämlich der λογισμός soll die anderen Seelenteile oder -kräfte beherrschen) — IV 720 b δύο γένη τῶν καλουμένων ἰατρῶν, was 722 d wieder aufgenommen wird in der Form τὸ τῶν διττῶν ἰατρῶν γένος, wo aber δύο γένη durch das Adjektivum διττός ersetzt ist und γένος wesentlich der Fülle des Ausdrucks dient — V 734 e τὸ τῶν στημόνων γένος (umschreibend) — 735 c τὸ τῶν ὑγιῶν τε καὶ ἀκηράτων ἠθῶν τε καὶ σωμάτων γένος (ebenso) — VII 797 a τὸ τῶν παιδιῶν γένος (ebenso umschreibend) — 800 e εὐφημία καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς ᾠδῆς γένος εὔφημον — 815 c ξύμπαν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος — d ἓν . . . ξύμπαν γίγνοιτ' ἂν γένος . . ., τοῦτο δὲ διχῇ διαιροῖμεν ἄν — VIII 836 d τὸ τῆς σώφρονος ἰδέας γένος (siehe oben — umschreibend) — 837 a φίλον . . . καλοῦμεν . . . καὶ τὸ δεόμενον τοῦ πεπλουτηκότος, ἐναντίον ὂν τῷ γένει — 841 b. c δευτέρως ἂν ἡμῖν ἐν νόμῳ γενόμενον κέοιτο . . ., καὶ τοὺς τὰς φύσεις διεφθαρμένους, οὓς ἥττους αὐτῶν προσαγορεύομεν, ἓν γένος ὂν περιλαβὸν τὰ τρία γένη βιάζοιτ' ἂν μὴ παρανομεῖν — 848 e τὰ πρόσφορα γεωργοῖσι γένη τῶν δημιουργῶν — IX 864 c νόμους . . . θετέον ἐν δυοῖν γένεσιν („Formen" oder „Kapiteln") — 874 a τὸ τῶν ζῴων

γένος (Gegensatz ἄψυχόν τι) — 879 b τὸ τῆς αἰκίας πᾶν γένος — X 885 a τέταρτον δὲ γένος ὕβρεως — 897 b πότερον ψυχῆς γένος..., τὸ φρόνιμον καὶ ἀρετῆς πλῆρες ἢ τὸ μηδέτερα κεκτημένον; — 898 e τὸ γένος τοῦτο (nämlich ψυχή im Gegensatz zum σῶμα) — 907 d τό γε τοῦ λόγου γένος — 908 b διακρίσεως ἄξια γένη (ἀσεβιῶν) — XI 916 d κιβδηλείαν χρὴ ... διανοηθῆναι καὶ ψεῦδος καὶ ἀπάτην ὡς ἕν τι γένος ὄν — 919 e γραφέσθω αὐτὸν γένους αἰσχύνης (unter dem „Titel", nach dem „Kapitel") — 920 d τὸ τῶν δημιουργῶν γένος, οἳ κτλ., nachher aufgenommen mit καὶ τὸ τούτων γένος. Es sind zusammen 27 Beispiele.

Von den Stellen, in denen γένος Abstammung, Geschlecht, Geschlechtsgemeinschaft, Stamm, Völkerschaft bedeutet, habe ich abgesehen. Ich gebe von ihnen noch einige Proben: αὐτούς τε καὶ γένος ἑκάστων 751 c — οἳ ἐγγύτατα γένει 866 a. c, 873 d, 924 b — τὸ τῶν ἀνθρώπων γ. 653 c, 677 b und noch oft — 693 a τὰ τῶν Ἑλλήνων γένη ... καὶ βάρβαρα (vgl. Κριτ. 109 a ἔθνη βάρβαρα ... Ἑλλήνων γένη) — 747 c Αἰγυπτίους καὶ Φοίνικας καὶ πολλὰ ἕτερα γένη — 713 d οὐκ ἀνθρώπους, ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας ... ἄμεινον ἐκείνων (nämlich βοῶν und αἰγῶν) γ. ... γ. ἄμεινον ἡμῶν — e τὰ τῶν ἀνθρώπων γένη — 677 e εἴ τί που αἰγῶν περιλειφθὲν ἐτύγχανε γ. — In anderen, ebenfalls beiseite gelassenen Stellen haben wir die Bedeutung: Menschenklasse, Berufsstand, so 682 a τὸ ποιητικὸν γ., 801 b τὸ τῶν ποιητῶν γ. — 776 e πιστεύειν ... τῷ γένει (nämlich den Sklaven), 777 a γένει οἰκετῶν — 918 d τὰ περὶ τὴν καπηλείαν καὶ ἐμπορίαν καὶ πανδοκείαν γένη — 919 e τῷ τῶν καπήλων γένει. — An mehreren dieser Stellen kann man zweifeln, ob γένος nicht schon in die allgemeinere Bedeutung übergegangen ist, in der es mit εἶδος ganz gleichwertig ist, und also oben hätte mitgerechnet werden sollen. — (γένος = dem lateinischen sexus haben wir 805 d τὸ θῆλυ γένος ... τῷ τῶν ἀρρένων γένει, ähnlich 781 a. c, 794 c.[26])

μέρος, μόριον, μοῖρα als Ergebnis begrifflicher Einteilung findet sich nach meinen Aufzeichnungen an folgenden Stellen: I 630 e ἀρετῆς τι μόριον — 631 a μόριον ἀρετῆς — 633 a τῶν τῆς ἄλλης ἀρετῆς εἴτε μερῶν εἴτε ἄττ' αὐτὰ καλεῖν χρεών ἐστι — 634 b κατὰ μεγάλα μέρη καὶ διαφανῆ λέγων περὶ τῶν ἡδονῶν — 639 e ὅλην μέν..., μόρια δὲ ... — 641 d διατριβὴν ... εἰς παιδείας μεγάλην μοῖραν τείνουσαν — II 658 a διαιροῦντες αὐτὰ κατὰ μέρη σκοπώμεθα —

[26] Doch vgl. auch Πολιτ. 262 d (oben S. 91).

III 696b *ἀνδρεία που μόριον ἀρετῆς ἕν* — IV 705d *πρὸς μέρος, ἀλλ' οὐ πρὸς πᾶσαν . . . ἀρετὴν τεῖνον ἢ πρὸς ἀρετῆς μόριον* — — — (Von hier an scheinen meine Notizen unzulänglich zu sein) — — — IX 863b *περὶ ψυχῆς . . . ἀκούετε, ὡς ἓν μὲν ἐν αὐτῇ τῆς φύσεως εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος*[27] *ὂν ὁ θυμὸς . . . βίᾳ πολλὰ ἀνατρέπει* — — Im Gegensatz zum Ganzen, *ὅλον* oder *πᾶν*, haben wir *μέρος, μέρη* z. B. X 903b, 904b; daneben 902d *μόρια*. — XII 945b steht *μέρη* von den Vermögensklassen.

Die *φύσις* spielt in den Nomoi zwar eine sehr große Rolle (meine Stellensammlung umfaßt 130 Beispiele); aber es ist vor allem ihr Verhältnis zur *τροφή*, *παιδεία* und *τέχνη*, zu den *ἔθη* und *νόμοι*, was ins Auge gefaßt wird, und das geht uns hier nichts an.[28] Die Fälle, wo *φύσις* dem Gebrauch von *εἶδος* oder *ἰδέα* einigermaßen entspricht und wo bei leichter Veränderung des Gesichtspunktes eines dieser Wörter oder *γένος* (oder *σχῆμα*) dafür eintreten könnte, oder wo sonst *φύσις* ähnlich gebraucht ist wie in oben aufgeführten Beispielen anderer Schriften, sind folgende: I 636b *τῇ θηλείᾳ καὶ τῇ τῶν ἀρρένων φύσει εἰς κοινωνίαν ἰούσῃ τῆς γεννήσεως* — 650b *τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν* — VI 770d *εἴτε ἄρρην τις οὖσα ἡ φύσις εἴτε θήλεια* — 773e *τῆς ἀειγενοῦς φύσεως ἀντέχεσθαι* (*παῖδας παίδων καταλείποντα*) — 781b *ἡ θήλεια φύσις πρὸς ἀρετὴν χείρων τῆς τῶν ἀρρένων* — VII 798a *περὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων διανοίας τε ἅμα καὶ τὰς τῶν ψυχῶν φύσεις* — 802e *τὰ τῶν θηλειῶν αὐτῷ τῷ τῆς φύσεως ἑκατέρου διαφέροντι . . . διασαφεῖν* — IX 862d *στέρξαι ἢ μὴ μισεῖν τὴν τοῦ δικαίου φύσιν* (vgl. IV 714e *τὸν φύσει ὅρον τοῦ δικαίου*) — 872e *θηλείας μετασχόντα φύσεως* — X 897c *ἡ ξύμπασα οὐρανοῦ ὁδὸς ἅμα καὶ φορὰ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὄντων ἁπάντων νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ καὶ λογισμοῖς ὁμοίαν φύσιν ἔχει καὶ ξυγγενῶς ἔρχεται . . .* d *τίνα νοῦς φύσιν ἔχει* (vgl. oben *Tim.* 48b und was dazu S. 248 weiter angeführt ist) — X 902b *τῆς ἐμψύχου μετέχει φύσεως* — XII (942e *τὴν τῶν οἰκείων ἀπολλύντας πίλων τε καὶ ὑποδημάτων γένεσιν καὶ φύσιν*) — 944d *ἐκ γυναικὸς μεταβαλόντα εἰς ἀνδρὸς φύσιν* — 945c *πολλοὶ καιροὶ πολιτείας . . ., καθάπερ νεὼς ἢ ζῴου τινός, οὓς* (. . *ὑποζώματα καὶ νεύρων ἐπιτόνους*) *μίαν οὖσαν φύσιν διεσπαρμένην πολλαχοῦ πολλοῖς ὀνόμασι προσαγορεύομεν* — 968d *ὅσοι ἐπιτήδειοι πρὸς τὴν τῆς φυλακῆς φύσιν* (umschreibend).

[27] Damit scheint anerkannt zu werden, daß die Bezeichnung *εἴδη* (*γένη*) und *μέρη ψυχῆς*, unter der in der Politeia das *λογιστικόν*, *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* unterschieden worden sind, nicht recht befriedige.

[28] Vgl. darüber meinen Kommentar zu den Nomoi (Nachweise im Register).

Unter den Dialogen der dritten sprachlichen Stufe ist der **Parmenides** noch nicht behandelt, der zeitlich an ihrem Anfang steht. Die Daten für ihn sind folgende: 129a *εἶναι αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοιν δὲ δυοῖν ὄντοιν καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τἆλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν. καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίγνεσθαι ταύτῃ τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφότερα* — c *εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἴδη ἐν αὑτοῖς ἀποφαίνοι τἀναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν. εἰ δ' ἐμὲ ἕν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλά, τί θαυμαστόν;* — d *ἐὰν δέ τις . . . πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ τὰ εἴδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἓν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγε θαυμαστῶς* — e 130a *εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἴδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὥσπερ ἐν τοῖς ὁρωμένοις διήλθετε, οὕτω καὶ ἐν τοῖς λογισμῷ λαμβανομένοις ἐπιδεῖξαι* — 130b *χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα . . . οἷον δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων* — c *τί δ'; ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμὲν πάντων, αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος; . . . ἦ καὶ περὶ τῶνδε . . ., οἷον θρὶξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο ὅτι ἀτιμότατόν τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἑκάστου εἶδος εἶναι χωρίς, ὃν ἄλλο αὐτῶν ὧν ἡμεῖς μεταχειριζόμεθα, εἴτε καὶ μή; . . .* d *εἶδος δέ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ᾖ ἄτοπον . . . ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν εἴδη ἔχειν* — 131a *οὐκοῦν ἤτοι ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; . . . πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἓν ὄν, ἢ πῶς;* — b *εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἓν ἐν πᾶσιν ἅμα ταὐτὸν εἴη* — c *μεριστὰ ἄρα . . . αὐτὰ τὰ εἴδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχοι . . . ἦ οὖν ἐθελήσεις . . . φάναι τὸ ἓν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἔτι ἓν ἔσται; . . .* e *τίν' οὖν τρόπον . . . τῶν εἰδῶν σοι τὰ ἄλλα μεταλήψεται;* — 132a *οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἓν ἕκαστον εἶδος οἴεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξῃ εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἡ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἓν τὸ μέγα ἡγεῖ εἶναι . . . τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τἆλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἕν τι αὖ που μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα ἀνάγκη μεγάλα φαίνεσθαι; . . . ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ·* (b) *καὶ ἐπὶ τούτοις αὖ*

πᾶσιν ἕτερον, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἓν ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος. ἀλλὰ . . . μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων νόημα καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς . . . τί οὖν; . . . ἓν ἕκαστόν ἐστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; . . . οὐχ ἑνός τινος, ὃ ἐπὶ πᾶσιν ἐκεῖνο τὸ νόημα ἐπὸν νοεῖ, μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν; . . . εἶτα οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἓν εἶναι, ἀεὶ ὂν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν; . . . τί δὲ δή; . . . οὐκ ἀνάγκη, εἰ τἆλλα φῂς τῶν εἰδῶν μετέχειν, ἢ δοκεῖν σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι; ἀλλὰ . . . μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· (d) τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. εἰ οὖν τι . . . ἔοικε τῷ εἴδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι ἐκείνῳ τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; . . . τὸ δὲ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ . . . ἀνάγκη ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ εἴδους μετέχειν . . . (e) οὗ δ' ἂν τὰ ὅμοια μετέχοντα ὅμοια ᾖ, οὐκ ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος; . . . οὐκ ἄρα οἷόν τέ τι τῷ εἴδει ὅμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλῳ· εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος ἀεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος, καὶ ἂν ἐκεῖνό τῳ ὅμοιον ᾖ, ἕτερον αὖ, (133a) καὶ οὐδέ ποτε παύσεται ἀεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὅμοιον γίγνηται . . . οὐκ ἄρα ὁμοιότητι τἆλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, ἀλλά τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ᾧ μεταλαμβάνει . . . ὁρᾷς οὖν . . ., ὅση ἡ ἀπορία, ἐάν τις εἴδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὑτὰ διορίζηται; — b εἰ ἓν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεί τι ἀφοριζόμενος θήσεις — οἷά φαμεν δεῖν εἶναι τὰ εἴδη — c. d οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἵ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὐτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπῃ δή τις αὐτὰ τίθεται, ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα· τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ταῦτα, ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις, αὐτὰ αὖ πρὸς αὐτά ἐστιν ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ εἴδη — 134b ἀλλὰ μὴν αὐτά γε τὰ εἴδη . . . οὔτε ἔχομεν οὔτε παρ' ἡμῖν οἷόν τε εἶναι . . . γιγνώσκεται δέ γέ που ὑπ' αὐτοῦ τοῦ εἴδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη ἃ ἔστιν ἕκαστα . . . οὐκ ἄρα ὑπό γε ἡμῖν γιγνώσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν . . . ἄγνωστον ἄρα ἡμῖν ἐστὶ καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι καὶ τὸ ἀγαθὸν (c) καὶ πάντα ἃ δὴ ὡς ἰδέας αὐτὰς οὔσας ὑπολαμβάνομεν . . . ὅρα δὴ ἔτι τούτων δεινότερον τόδε· . . . φαίης ἄν . . ., εἴπερ ἔστιν αὐτό τι γένος ἐπιστήμης, πολὺ αὐτὸ ἀκριβέστερον εἶναι ἢ τὴν παρ' ἡμῖν ἐπιστήμην . . . ἆρ' οὖν οἷός τε αὖ ἔσται ὁ θεὸς τὰ παρ' ἡμῖν γιγνώσκειν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχων; — d ὡμολόγηται ἡμῖν, μήτ' ἐκεῖνα τὰ εἴδη πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν τὴν δύναμιν ἔχειν ἣν ἔχει μήτε τὰ παρ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα,

ἀλλ' αὐτὰ πρὸς αὑτὰ ἑκάτερα — 135a. b ἔτι ἄλλα πρὸς τούτοις πάνυ πολλὰ ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ εἴδη, εἰ εἰσὶν αὗται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὁριεῖταί τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος ... καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν (ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὑρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον ...). ἀλλὰ μέντοι ... εἴ γέ τις ... αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νῦν δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, (c) μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ — ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τε τί καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν — e οὐκ ... ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα ..., ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἴδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι — 149e f. ὁποτέρῳ μὲν τῷ εἴδει (nämlich entweder dem ἕν oder den ἄλλα τοῦ ἑνός, der Einheit oder der von ihr unterschiedenen Menge) μέγεθος προσείη, μεῖζον ἂν εἴη, ᾧ δὲ σμικρότης, ἔλαττον ... οὐκοῦν ἔστόν γέ τινε τούτω εἴδη, τό τε μέγεθος καὶ ἡ σμικρότης; (οὐ γὰρ ἄν που μὴ ὄντε γε ἐναντίω τε ἀλλήλοιν εἴτην καὶ ἐν τοῖς οὖσιν ἐγγιγνοίσθην ... εἰ ἄρα ἐν τῷ ἐνὶ σμικρότης ἐγγίγνεται, ἤτοι ἐν ὅλῳ ἂν ἢ ἐν μέρει αὐτοῦ ἐνείη) — 157d. e οὐκ ἄρα τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων τὸ μόριον μόριον, ἀλλὰ μιᾶς τινὸς ἰδέας καὶ ἑνός τινος, ὃ καλοῦμεν ὅλον, ἐξ ἁπάντων ἓν τέλεον γεγονός, τούτου μόριον ἂν τὸ μόριον εἴη — 158c οὕτως ἀεὶ σκοποῦντι αὐτὴν καθ' αὑτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους, ὅσον ἂν αὐτῆς ἀεὶ ὁρῶμεν, ἄπειρον ἔσται πλήθει ... (d καὶ μὴν ἐπειδάν γε ἓν ἕκαστον μόριον μόριον γένηται, πέρας ἤδη ἔχει πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον, καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὰ μόρια ... τοῖς ἄλλοις δὴ τοῦ ἑνὸς ξυμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων ... ἕτερόν τι γίγνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὴ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα· ἡ δ' ἑαυτῶν φύσις καθ' ἑαυτὰ ἀπειρίαν) — 159e δύο που εἴδη ἐναντία ἀλλήλοις ἔχοι ἂν ἐν ἑαυτοῖς τὰ ἄλλα τοῦ ἑνός ... 160a ὅμοια μὲν γὰρ ὄντα ἢ ἀνόμοια ἑνὸς ἂν τοῦ ἑτέρου εἴδους μετέχοι, ἀμφότερα δὲ ὄντα δυοῖν τοῖν ἐναντίοιν· ταῦτα δὲ ἀδύνατα ἐφάνη.

Mit dieser Zusammenstellung ist ein beträchtlicher Teil der einleitenden Kapitel des Dialogs abgedruckt. εἶδος ist darin 50mal zu zählen, ἰδέα 6mal, γένος 4mal. Es ist kein Zweifel, daß die drei Wörter in gleicher Bedeutung stehen — wenigstens könnte γένος in 134b und c und 135a unbedingt durch εἶδος ersetzt werden, und ἰδέα in 133c, 134c tritt bloß zur Abwechslung für εἶδος ein, während man sich allerdings bedenken möchte, an den anderen Stellen, wo ἰδέα vorkommt, dieses etwa durch εἶδος zu ersetzen.

Aber die Bedeutung ist hier nicht einfach die der logischen Gattung. Wir werden darüber später noch zu reden haben. Von cap. X (= 137 c) an, womit die Antilogien des Parmenides über den Sinn der Einheit und ihr Verhältnis zur Vielheit beginnen, begegnet uns εἶδος noch weitere 5 mal und ἰδέα noch 1 mal.[29]

σχῆμα findet sich 2 mal, immer im Sinne der sichtbaren Gestalt 137 e, 145 b; φύσις außer den oben abgedruckten Stellen (132 d, 158 c. d) noch in folgenden: 135 a τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἄγνωστα — 139 d ἥπερ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὕτη δήπου καὶ τοῦ ταὐτοῦ — e τοῦ ἑνὸς χωρὶς ἐφάνη τὴν φύσιν τὸ ταὐτόν — 147 e δὶς τὸ ἕτερον εἰπόντες ... ἐπ' ἐκείνῃ τῇ φύσει αὐτὸ ἀεὶ λέγομεν ἥσπερ ἦν τοὔνομα — 153 b ἆρ' ἂν εἴη τὸ ἓν παρὰ φύσιν τὴν αὐτοῦ γεγονός; — d und e παρὰ φύσιν — 156 d ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις — 158 e ἄπειρα κατὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν.

μέρος, μόριον kommt sehr häufig vor in Untersuchungen über das Verhältnis des Teils zum Ganzen oder zur Einheit und bestimmten Zahl und über die Möglichkeit des Teilhabens an einem εἶδος. Aber niemals ist der Gebrauch der, dem wir bisher nachgegangen sind, mit dem einfachen logischen Sinne des einer Gattung untergeordneten Artbegriffs. Darum gebe ich hier für diese Wörter bloß einen Stellennachweis: 131 a (siehe oben). c, 137 c. d, 138 d. e, 140 c, 142 c. d. e, 144 a. b. c. d. e, 145 a. b. c. d. e, 146 b. c, 147 a. b, 150 a (siehe oben). b, 151 c. d, 153 c. d, 154 d, 155 b, 157 c. d. e (siehe oben), 158 a. b. d (siehe oben), 159 c. d, 166 a. An vielen dieser Stellen wiederholt sich μέρος oder μόριον mehrfach. Im ganzen habe ich μέρος 54mal gezählt, μόριον 56mal. (Anfangs von 131 a ab steht zuerst 27mal μέρος, dann von 142 d ab 15mal μόριον, dann beide abwechselnd, doch so, daß μέρος vorherrscht; von 154 d an kommt wieder ausschließlich μόριον an die Reihe, 32mal hintereinander bis 166 a, wo noch einmal μέρος verwendet wird.)

Von den Werken der dritten Sprachstufe wenden wir uns denen der ersten zu. Ich nehme sie in der Reihe durch, in der sie zeitlich etwa aufeinander gefolgt sein mögen.

Im **Hippias II** finde ich nichts Einschlägiges. (Denn 374 b τοῦ βελτίονος σώματός ἐστιν ἑκόντος τὰ αἰσχρὰ ... σχήματα σχηματίζειν kann nur eben angeführt werden, wenn eine vollständige Übersicht über das Vorkommen der Synonyma von ἰδέα erstrebt wird.)

Der **Laches** enthält die eine für uns bemerkenswerte Stelle 191 d μὴ μόνον τοὺς ἐν τῷ ὁπλιτικῷ ἀνδρείους, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν τῷ

[29] Vielleicht habe ich eine Stelle übersehen. Nach meiner vor 20 Jahren angelegten Liste enthielte der Parmenides 56 Beispiele von εἶδος.

ἱππικῷ καὶ ἐν ξύμπαντι τῷ πολεμικῷ εἴδει, wo εἶδος offenbar Gattung bedeutet. (190 d lesen wir τῶν τῆς ἀρετῆς μερῶν, 198 a μέρος ἀρετῆς, 199 c μέρος ἀνδρείας, 199 e τὴν ἀνδρείαν μόριον εἶναι ἓν τῶν τῆς ἀρετῆς.) — Über die Ausführungen von 191 e ff. siehe unten S. 261.

Aus dem **Charmides** ist anzuführen: 154 d οὕτως τὸ εἶδος πάγκαλός ἐστιν — e τί . . . οὐ . . . τοῦτο . . . ἐθεασάμεθα πρότερον τοῦ εἴδους: beidemal von der Gestalt des schönen Knaben. Ganz in demselben Sinne steht nachher ἰδέα 157 d τῶν ἡλικιωτῶν οὐ μόνον τῇ ἰδέᾳ ἐδόκει διαφέρειν und 158 a τὰ ὁρώμενα τῆς ἰδέας, sowie 175 d σὺ τοιοῦτος ὢν τὴν ἰδέαν καὶ πρὸς τούτῳ τὴν ψυχὴν σωφρονέστατος. (156 c und e ist von ὅλον und μέρος die Rede, 173 c kommt τὸ ἀνθρώπινον γένος vor.)

Aus dem **Protagoras** gehört folgendes zur Sache: 315 e μειράκιον ὡς μὲν ἐγῷμαι καλόν τε κἀγαθὸν τὴν φύσιν, τὴν δ' οἶν ἰδέαν πάνυ καλός — 338 a τὸ ἀκριβὲς τοῦτο εἶδος τῶν διαλόγων („Art") — 352 a ἄνθρωπον σκοπῶν ἐκ τοῦ εἴδους (äußere „Erscheinung") καὶ πρὸς ὑγίειαν. — Gelegentlich wollen wir auch noch von folgenden Stellen Kenntnis nehmen: 320 d ἄοπλον φύσιν αὐτοῖς διδούς — 321 a μή τι γένος ἄϊστωθείη (irgendeine „Gattung" der ζῷα); ähnlich b προσῆψε . . . πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορίζων, nachher τὸ ἀνθρώπων γένος und 322 c τῷ γένει ἡμῶν — 344 b τὸν τύπον αὐτοῦ ὅλον διεξέλθωμεν. Die Untersuchung der μόρια ἀρετῆς nimmt einen breiten Raum ein. Es wird untersucht, ob sie sich zum Ganzen der ἀρετή verhalten wie die μόρια προσώπου oder die μόρια χρυσοῦ zu dem entsprechenden Ganzen. Dabei kommt 24 mal das Wort μόριον vor (in den Stellen 329 d. e, 330 a. b. e, 331 a. d, 333 a, 349 c. d, 353 b, 359 a), niemals μέρος. Dagegen haben wir μέρος in 338 e ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι.

Auf den **Hippias I** muß etwas näher eingegangen werden: Sokrates hat den Sophisten nach einer Definition des Schönen gefragt. Dieser hat ein Beispiel des Schönen als Antwort angeführt: ein schönes Mädchen. Sokrates erwidert, ebensogut dürfte man sagen: ein schönes Pferd, eine schöne Leier. Aber alle diese Dinge seien nur beziehungsweise schön, nicht unbedingt. Dann fragt er 289 d ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τἆλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδάν τῳ προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα; Eine zweite Antwort, das Gold sei schön, begründet Hippias mit den Worten 289 e ὅτι ὅπου ἂν τοῦτο προσγένηται, κἂν πρότερον αἰσχρὸν φαίνηται, καλὸν φανεῖται χρυσῷ γε

κοσμηθέν. Sokrates zeigt, daß diese Behauptung falsch ist; er selbst schlägt dann vor, zu prüfen, ob vielleicht die Aufstellung, das Passende sei schön, sich halten lasse. Sie wollen, heißt es 293e, miteinander betrachten αὐτὸ τοῦτο τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος und sehen, ob es etwa (294a) παραγενόμενον ποιεῖ ἕκαστα φαίνεσθαι καλὰ τούτων, οἷς ἂν παρῇ. Die Aufgabe, die Platon seinen Sokrates stellen ließ, ist die Bestimmung eines Eigenschaftsbegriffs. Ihr Inhalt soll ein εἶδος sein, das jedem einzelnen Ding, mit dem es sich verbindet, den Charakter verleiht, der durch das Eigenschaftswort bezeichnet wird. So wird hier εἶδος das begriffliche Merkmal sein. Das εἶδος des καλόν scheint sich zu decken mit dem αὐτὸ καλόν. Also dürfte wohl auch statt αὐτὸ τὸ πρέπον gesagt werden τοῦ πρέποντος τὸ εἶδος. Von dem πρέπον αὐτὸ wird aber seine φύσις durch Danebenstellung noch unterschieden. Diese, dünkt mich, ist es, was als Objektives der subjektiven Vorstellung des Begriffes zugrunde liegt, ein inneres Verhältnis der Dinge, das von uns zum Merkmal ihres Begriffs gemacht wird. Oder vielleicht ist ἡ φύσις αὐτοῦ τοῦ πρέποντος nur eine nachdrücklichere Bezeichnung für das πρέπον αὐτό? Dann wäre εἶδος selbst, so wie wir es später mehrfach finden werden, die objektive Grundlage des Dings. Nachher kommt εἶδος noch einmal in dem Dialoge vor: 298b τὰ ἐπιτηδεύματα τὰ καλὰ . . . δι' ἀκοῆς ἢ δι' ὄψεως φήσομεν ἡδέα ὄντα καλὰ εἶναι, ἢ ἄλλο τι εἶδος ἔχειν; auch hier läßt es sich als „begriffliches Merkmal" oder auch als „objektive Grundbestimmtheit" fassen.[30] — Auch ἰδέα findet sich einmal, und zwar zum Ausdruck des Beziehungsverhältnisses zwischen zwei Begriffen, so daß dafür nicht nur σχῆμα, sondern auch μέρος oder μοῖρα eintreten könnte, 297b κινδυνεύει ἐξ ὧν εὑρίσκομεν ἐν πατρός τινος ἰδέᾳ εἶναι τὸ καλὸν τοῦ ἀγαθοῦ. (Die zugrunde liegende Bedeutung ist: „Form" oder, wie die entsprechende Umschreibung ἐν εἴδει τινὸς εἶναι vermuten läßt: „Gattung".)

Beachtenswert scheinen mir noch folgende Sätze: 299b τοῦθ' ἡμεῖς γέ φαμεν τὸ μέρος τοῦ ἡδέος (τὸ ἐπὶ τῇ ὄψει τε καὶ ἀκοῇ γιγνόμενον) καλὸν εἶναι. — Über 299d. e siehe unten S. 260. — 300a. b ἔχουσιν ἄρα τι τὸ αὐτό, ὃ ποιεῖ αὐτὰς καλὰς εἶναι, τὸ κοινὸν τοῦτο, ὃ καὶ ἀμφότεραις αὐταῖς ἔπεστι κοινῇ καὶ ἑκατέρᾳ ἰδίᾳ. οὐ γὰρ ἄν που ἄλλως ἀμφοτέραι τε καλαὶ ἦσαν καὶ ἑκατέρα — 302c τῇ οὐσίᾳ τῇ ἐπ' ἀμφότερα ἑπομένῃ ᾧμην, εἴπερ ἀμφότερά ἐστι καλά, . . . δεῖν αὐτὰ καλὰ εἶναι.

[30] freilich auch die Bedeutung der „logischen Unterart" ist trotz des Ausdrucks ἔχειν ἄλλο εἶδος nicht gerade ausgeschlossen.

Dem **Euthyphron** entnehme ich folgendes: 5c. d *ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῂς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβές . . .; οὐ ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὖ τοῦ μὲν ὁσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτι περ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι*; — 6d f. *οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἕν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν. ἔφησθα γάρ που μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια . . .* (e) *ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν, τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ᾖ, ὧν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττῃ, φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ.*

Nebenbei 12c *μόριον αἰδὼς δέους, ὥσπερ ἀριθμοῦ περιττόν* (engerer Teilbegriff) — d *μόριον . . . τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον . . . εἰ μέρος τὸ ὅσιον τοῦ δικαίου, δεῖ δὴ ἡμᾶς . . . ἐξευρεῖν τὸ ποῖον μέρος ἂν εἴη τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον . . . ποῖον μέρος ἐστὶν ἀριθμοῦ τὸ ἄρτιον* — e *τὸ ποῖον μέρος τοῦ δικαίου ὅσιόν ἐστιν . . . τοῦτο τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὅσιον τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν· τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος.*

Der Gebrauch von *εἶδος* ist derselbe wie im Hippias I, *ἰδέα* aber tritt mehrfach stellvertretend dafür ein. Die Doppeldeutigkeit oder Mehrseitigkeit tritt hier noch mehr hervor, indem es bald scheinen will, als wäre die *ἰδέα* (oder das *εἶδος*) die objektive Ursache unserer durch die Wortbezeichnung angezeigten Allgemeinvorstellung von einer Eigenschaft oder einer Vereinigung von Eigenschaften, bald als wäre die *μία ἰδέα* nichts anderes als die einheitliche Begriffs- oder Vorstellungsform und als solche ihrerseits bedingt durch etwas davon Verschiedenes, das im abstrakten Substantiv oder Adjektiv ausgesprochen wird.

Aus der **Apologia** und dem **Kriton** kann ich nichts beibringen.

Der **Gorgias** enthält trotz seiner großen Ausdehnung kein Beispiel von *ἰδέα*[31] und nur drei von *εἶδος*. An der ersten Stelle 454e sind die *δύο εἴδη πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον, τὸ δ' ἐπιστήμην*, „Formen" oder „Arten"; an zweiter, 473e, werden wir das Wort mit „Form" oder „Art und Weise", „Verfahren" übersetzen: *τί τοῦτο, ὦ Πῶλε, γελᾷς; ἄλλο αὖ τοῦτο εἶδος ἐλέγχου ἐστίν, ἐπειδάν τίς τι εἴπῃ, καταγελᾶν, ἐλέγχειν δὲ μή*; die dritte Stelle ist besonders wichtig und muß in größerem Zusammenhang gegeben werden. 503d. e *ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων, ἃ ἂν λέγῃ, ἄλλο τι οὐκ εἰκῇ*

[31] *σχῆμα* im gewöhnlichen Sinne der äußeren Gestalt kommt mehrfach vor.

ἐρεῖ, ἀλλ' ἀποβλέπων πρός τι; ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ βλέποντες πρὸς τὸ αὑτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῇ ἐκλεγόμενος προσφέρει ἃ προσφέρει πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὑτοῦ, ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδός τι αὐτῷ σχῇ τοῦτο ὃ ἐργάζεται. οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς . . ., ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῇ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἁρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσηται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα. Hier ist εἶδος mit dem Zweckbegriff in Beziehung gebracht und bedeutet die durch überlegte Anordnung der Bestandteile hervorgebrachte „Form" oder „Gestalt" als eine Bedingung der Einheitlichkeit und Schönheit. Es ist etwa dasselbe wie die μία ἰδέα im Euthyphron 6d. e, auf die man als ein παράδειγμα hinblicken soll, um zu entscheiden, ob etwas einem Begriffe entspreche. Der Unterschied ist freilich, daß es sich nicht um die Anlegung eines Maßstabs an einen darnach zu beurteilenden Tatbestand handelt, sondern um die Herstellung eines bestimmten Verhältnisses.[32] Daß εἶδος nicht häufiger vorkommt, ist besonders deswegen bemerkenswert, weil im Gorgias verschiedentlich Begriffseinteilungen vorgenommen werden, so z. B. 517d f., wo ganz gut εἶδος oder γένος oder μέρος Verwendung finden konnte, aber keines dieser Wörter wirklich Verwendung gefunden hat. μόριον freilich wird in einem etwas längeren ähnlichen Abschnitt 462e—464c häufig gebraucht, im ganzen 12mal. (Es handelt sich um die ῥητορική. Sie ist τῆς αὐτῆς ἐπιτηδεύσεως μόριον wie die ὀψοποιία, nämlich ein μόριον der κολακεία. ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπιτηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μόρια εἶναι, ἓν δὲ καὶ ἡ ὀψοποιϊκή . . . ταύτης μόριον καὶ τὴν ῥητορικὴν ἐγὼ καλῶ καὶ τήν γε κομμωτικὴν καὶ τὴν σοφιστικήν, τέτταρα ταῦτα μόρια ἐπὶ τέτταρσι πράγμασιν. Dann nach zwei weiteren Beispielen ἔστι γὰρ ἡ ῥητορικὴ . . . πολιτικῆς μορίου εἴδωλον usw.) und noch einmal 466a (κολακείας . . . μόριον). Auch hier, wie im Protagoras, tritt niemals μέρος abwechselnd für μόριον ein. (496b findet sich 3mal ἐν μέρει.)

Das Verhältnis von φύσις und νόμος bildet den Inhalt eines Teils der Auseinandersetzung mit Kallikles, von 482e an. Darauf gehe ich nicht ein. Auch der Gegensatz von φύσις und τροφή findet sich. Im ganzen habe ich mir 25 Stellen notiert, in denen φύσις vorkommt. Anführen will ich folgende Fälle: 483e κατὰ φύσιν

[32] ganz in demselben Sinne gesetzt fanden wir ἰδέα im Timaios vor, siehe oben S. 244.

τὴν τοῦ δικαίου (was freilich hier keine bloße Umschreibung des δίκαιον ist, aber trotzdem mit dem δίκαιον αὐτό verwandt) — 484 a ἐξέλαμψε τὸ τῆς φύσεως δίκαιον (— c ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει — 488 b τὸ δίκαιον ... τὸ κατὰ φύσιν — c τὸ φύσει δίκαιον — e τὰ τούτων νόμιμα κατὰ φύσιν καλὰ — 491 e τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον) — 501 a οὔτε τι τὴν φύσιν σκεψαμένη τῆς ἡδονῆς οὔτε τὴν αἰτίαν.

Wir gehen weiter zum **Menon**. Auch in ihm fehlt ἰδέα[33] und γένος. εἶδος findet sich 4mal. Die ersten drei Beispiele gehören demselben Abschnitt an und das Wort hat in ihnen immer den gleichen Sinn. Vorausgeschickt wird dem Gebrauch des Wortes eine längere methodische Weisung, die an die Erklärungen im Hippias I und Euthyphron erinnert. Ich setze sie mit her. Auf die Frage des Sokrates τί φῂς ἀρετὴν εἶναι; will Menon die ἀρετὴ ἀνδρός von der ἀρετὴ γυναικός, παιδός, auch die ἀρετὴ δούλου und ἀρετὴ ἐλευθέρου unterscheiden. Sokrates sagt, das sei ja anstatt der einen ἀρετή, die er suche, ein ganzer Schwarm. Und nun wörtlich 72 a ff.: ἀτὰρ κατὰ ταύτην τὴν εἰκόνα τὴν περὶ τὰ σμήνη, εἴ μου ἐρομένου μελίττης περὶ οὐσίας ὅτι ποτ' ἔστι, πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἔλεγες αὐτὰς εἶναι, τί ἂν ἀπεκρίνω μοι, εἴ σε ἠρόμην· ἆρα τούτῳ φῂς πολλὰς καὶ παντοδαπὰς εἶναι καὶ διαφερούσας ἀλλήλων, τῷ μελίττας εἶναι; ἢ τούτῳ μὲν οὐδὲν διαφέρουσιν, ἄλλῳ δέ τῳ, οἷον ἢ κάλλει ἢ μεγέθει ἢ ἄλλῳ τῳ τῶν τοιούτων; ... ᾧ οὐδὲν διαφέρουσιν ἀλλὰ ταὐτόν εἰσιν ἅπασαι· τί τοῦτο φῂς εἶναι; ... οὕτω δὴ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν· κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαί εἰσιν, ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσι, δι' ὃ εἰσιν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινάμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλῶσαι, ὃ τυγχάνει οὖσα ἀρετή. — (d) πότερον ... καὶ περὶ ὑγιείας ... ἄλλη μὲν ἀνδρὸς δοκεῖ σοι εἶναι ὑγίεια, ἄλλη δὲ γυναικός; ἢ ταὐτὸν πανταχοῦ εἶδός ἐστιν, ἐάνπερ ὑγίεια ᾖ, ἐάν τε ἐν ἀνδρὶ ἐάν τε ἐν ἄλλῳ ὁτῳοῦν ᾖ; ... (e) οὐκοῦν καὶ ... ἐάνπερ ἰσχυρὰ γυνὴ ᾖ, τῷ αὐτῷ εἴδει καὶ τῇ αὐτῇ ἰσχύϊ ἰσχυρὰ ἔσται; τὸ γὰρ τῇ αὐτῇ τοῦτο λέγω· οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ ἰσχὺς εἶναι ἡ ἰσχύς, ἐάν τε ἐν ἀνδρὶ ᾖ ἐάν τε ἐν γυναικί ... ἡ δὲ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἀρετὴ εἶναι διοίσει τι, ἐάν τε ἐν παιδὶ ᾖ ἐάν τε ἐν πρεσβύτῃ, ἐάν τε ἐν γυναικὶ ἐάν τε ἐν ἀνδρί; womit namentlich ΙΠΠΙΑΣ Ι 299 d. e zu vergleichen ist: ἆρ' οὖν ... ἡδὺ ἡδέος ὁτιοῦν ὁτουοῦν διαφέρει τούτῳ τῷ ἡδὺ εἶναι, ... τῷ ἡ μὲν ἡδονὴ εἶναι, ἡ δὲ μὴ ἡδονὴ τῶν ἡδονῶν; ... οὐκοῦν ... δι' ἄλλο τι, ἢ ὅτι ἡδοναί εἰσι, προείλεσθε ταύτας τὰς ἡδονὰς ἐκ τῶν ἄλλων ἡδονῶν, τοιοῦτόν τι ὁρῶντες

[33] σχῆμα kommt neben χρῶμα in dem Abschnitt 73 e—76 a 16mal vor.

ἐπ' ἀμφοῖν, ὅτι ἔχουσί τι διάφορον τῶν ἄλλων, εἰς ὃ ἀποβλέποντες καλάς φατε αὐτὰς εἶναι; Die Frage, die gestellt ist, verlangt eine Definition. Und die richtige Antwort muß die οὐσία dessen angeben, wofür das übliche Wort, der Name (ὄνομα), als Bezeichnung dient. Dieser Name faßt viele in Einzelheiten sich stark unterscheidenden Dinge zusammen. Er meint etwas Einheitliches, ihnen Gemeinsames. Wie ist nun dieses Gemeinsame zu beschreiben, was sind die Züge oder Merkmale um deren willen (δι' ὅ) der Name anwendbar ist? Das ist der Sinn der ganzen Erörterung. Zur Bestätigung dieses Sinnes dienen auch noch einige der folgenden Ausführungen, die ich darum nicht ganz weglassen will: Menon erklärt sich außer stand 74 b, μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων. Nun macht Sokrates an dem Beispiel der Gestalt (σχῆμα) noch deutlicher, wie eine solche Aufgabe zu lösen sei. Was gesucht wird, ist das all den verschiedenen, voneinander abweichenden Gestalten (z. B. der abgerundeten und geradlinigen) Gemeinsame τὸ ἐπὶ πᾶσι ταὐτόν. Wie die Definition σχῆμα = ὃ τὸ στερεὸν περαίνει oder στερεοῦ πέρας in der Tat für jedwede Gestalt gilt, so soll auch Menon bezüglich der ἀρετή eine entsprechende Antwort geben κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς πέρι, ὅτι ἔστι (und nicht fortfahren πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἑνός). — Sachlich geben übrigens diese Anweisungen nichts anderes, als was auch im **Laches** 191 e ff. für die Aufgabe der Begriffsdefinition eingeschärft und an einem Beispiel gelehrt worden ist, nur daß dort das Wort εἶδος nicht zur Anwendung kommt. Ein vorher angestellter Versuch, die ἀνδρεία zu bestimmen, hat außer acht gelassen, daß diese auch im Kampf mit den Lockungen der Lust und im Widerstand gegen die Furcht sich zu bewähren hat, nicht bloß im Kriege. Und nun lautet die Aufforderung πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρείαν, τί ὂν ἐν πᾶσι τούτοις ταὐτόν ἐστιν. Zur Erläuterung aber wird von Sokrates, wie hier im Menon die Gestalt, so dort die Schnelligkeit definiert, in einer Weise, daß die Definition auf jede Bewegung, deren Geschwindigkeit gemessen werden kann, die der Beine, der Hände, der Stimme usw., auch auf die des Gedankens, Anwendung findet. Dann heißt es wieder: πειρῶ δὴ καὶ σὺ τὴν ἀνδρείαν οὕτως εἰπεῖν, τίς οὖσα δύναμις ἡ αὐτὴ ἐν ἡδονῇ καὶ ἐν λύπῃ καὶ ἐν ἅπασιν οἷς νῦν δὴ ἐλέγομεν αὐτὴν εἶναι ἔπειτα ἀνδρεία κέκληται. Das τίς οὖσα δύναμις κτλ. bildet offenbar eine Parallele zu unserem ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσι, δι' ὅ εἰσιν ἀρεταί. Die Einheitlichkeit und der in allen Fällen identische Charakter dessen, was den Begriff ausmacht, wird immer

hervorgehoben. Wodurch aber diese Einheitlichkeit bedingt werde, was der Bestand dieses mit sich selbst Identischen sei und das Verhältnis seines Inhalts und Wesens zu dem Namen, mit dem wir es bezeichnen, darüber ist weder im Laches etwas gesagt noch wird im Menon irgendwo darnach gefragt. — An der vierten Stelle im Menon, 80 a, bezeichnet *εἶδος* nur eben wieder die äußere Erscheinung, die Körperbildung: *δοκεῖς μοι . . . ὁμοιότατος εἶναι τό τε εἶδος καὶ τἆλλα ταύτῃ τῇ πλατείᾳ νάρκῃ τῇ θαλαττίᾳ.*

Von einem *μόριον* oder den *μόρια ἀρετῆς* ist 78 d—79 d 10mal die Rede (ohne Abwechslung des Ausdrucks). Die Erörterung der Frage, ob die *ἀρετή* angeboren sei oder anerzogen werden könne, bringt es mit sich, daß *φύσις* manchmal vorkommt. (Auch von der Natur des Alls wird das Wort gebraucht 81 c.)

Ich lasse den **Euthydemos** folgen. In der Stelle 300 e f. sieht Zeller (Philos. d. Gr.[4] II, 1 S. 296 A. 2) „eine Spur von Antisthenes' Polemik gegen die Ideenlehre". Das wird wohl ziemlich allgemein anerkannt und ich habe nicht die Absicht, es anzufechten. Aber erinnern muß ich, daß die Wörter *εἶδος* und *ἰδέα* im Euthydemos uns nicht begegnen. Für *σχῆμα, μορφή, γένος, μέρος* (das 306 b vorkommt), *μόριον* und *φύσις* (das 273 a, 303 c, 304 c vorkommt) finde ich wenigstens keine Belege, die für uns von Interesse wären, außer etwa 289 e *ἔστι τῆς τῶν ἐπῳδῶν τέχνης μόριον.*

Der **Kratylos** ist wieder ergiebig. Die Sätze, die in Betracht gezogen werden müssen, sind folgende: 386 d. e *εἰ μήτε πᾶσι πάντα ἐστὶν ὁμοίως ἅμα καὶ ἀεί* (wie Euthydemos wollte), *μήτε ἑκάστῳ ἰδίᾳ ἕκαστον τῶν ὄντων ἔστι* (wie aus dem Satz des Protagoras zu folgern wäre, daß der Mensch aller Dinge Maß sei), *δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν, ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν . . . πότερον οὖν αὐτὰ μὲν ἂν εἴη οὕτω πεφυκότα, αἱ δὲ πράξεις αὐτῶν οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον; ἢ οὐ καὶ αὐταὶ ἕν τι εἶδος τῶν ὄντων εἰσὶν αἱ πράξεις; . . . κατὰ τὴν αὑτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν* — 389 a ff. *ποῖ βλέπων ὁ τέκτων τὴν κερκίδα ποιεῖ; ἆρ' οὐ πρὸς τοιοῦτόν τι ὃ πέφυκε κερκίζειν; . . . τί δέ; ἂν καταγῇ αὐτῷ ἡ κερκὶς ποιοῦντι, πότερον πάλιν ποιήσει ἄλλην πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος, πρὸς ὅπερ καὶ ἦν κατέαξεν ἐποίει; . . . οὐκοῦν ἐκεῖνο δικαιότατ' ἂν αὐτὸ ὃ ἔστι*[34] *κερκὶς*

[34] D. Peipers in seiner Ontologia Platonica S. 38 ff. weist diese Formel *ὃ ἔστιν* nur in Stellen des Phaidon, der Politeia, des Phaidros, Parmenides und Timaios

καλέσαιμεν; . . . οὐκοῦν ἐπειδὰν δέῃ λεπτῷ ἱματίῳ ἢ παχεῖ ἢ λινῷ ἢ ἐρεῷ ἢ ὁποιῳοῦν τινὶ κερκίδα ποιεῖν, πάσας μὲν δεῖ τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν εἶδος, οἵα δ' ἑκάστῳ καλλίστη πέφυκε, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον; . . . καὶ περὶ τῶν ἄλλων δὴ ὀργάνων ὁ αὐτὸς τρόπος· τὸ φύσει ἑκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον ἐξευρόντα δεῖ ἀποδοῦναι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗ ἂν ποιῇ τὸ ἔργον, οὐχ οἷον ἂν αὐτὸς βουληθῇ, ἀλλ' οἷον πέφυκε. τὸ φύσει γὰρ ἑκάστῳ, ὡς ἔοικε, τρύπανον πεφυκὸς εἰς τὸν σίδηρον δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι . . . καὶ τὴν φύσει κερκίδα ἑκάστῳ πεφυκυῖαν εἰς τὸ ξύλον . . . φύσει γὰρ ἦν ἑκάστῳ εἶδει ὑφάσματος, ὡς ἔοικεν, ἑκάστη κερκίς, καὶ τὰ ἄλλα οὕτως . . . ἆρ' οὖν . . . καὶ τὸ ἑκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκεῖνον εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι, καὶ βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο, ὃ ἔστιν (s. Anm. 34 S. 262) ὄνομα, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι, εἰ μέλλει κύριος εἶναι ὀνομάτων θέτης; εἰ δὲ μὴ εἰς τὰς αὐτὰς συλλαβὰς ἕκαστος ὁ νομοθέτης τίθησιν, οὐδὲν δεῖ τοῦτο ἀγνοεῖν· οὐδέ γὰρ εἰς τὸν αὐτὸν σίδηρον ἅπας χαλκεὺς τίθησι, τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα ποιῶν τὸ αὐτὸ ὄργανον· ἀλλ' ὅμως, ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ἰδέαν ἀποδιδῷ, . . . ὀρθῶς ἔχει τὸ ὄργανον . . . οὐκοῦν οὕτως ἀξιώσεις καὶ τὸν νομοθέτην τόν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις, ἕως ἂν τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος ἀποδιδῷ τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἐν ὁποιαισοῦν συλλαβαῖς, οὐδὲν χείρω νομοθέτην εἶναι τὸν ἐνθάδε ἢ τὸν ὁπουοῦν ἄλλοθι; . . . τίς οὖν ὁ γνωσόμενος εἰ τὸ προσῆκον εἶδος κερκίδος ἐν ὁποιῳοῦν ξύλῳ κεῖται; ὁ ποιήσας . . . ἢ ὁ χρησόμενος; — 390 d. e Κρατύλος ἀληθῆ λέγει λέγων φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι καὶ οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὂν ἑκάστῳ καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέναι εἴς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς — 393 d εἰ δὲ ἐν ἑτέραις συλλαβαῖς . . . τὸ αὐτὸ σημαίνει, οὐδὲν πρᾶγμα . . ., ἕως ἂν ἐγκρατὴς ᾖ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι — 394 d τί δὲ τοῖς παρὰ φύσιν, οἳ ἂν ἐν τέρατος εἴδει γένωνται; — 411 a ἀλλὰ μετὰ τοῦτο τὸ εἶδος (nach dieser „Gattung" von Wörtern, nämlich ἥλιος, σελήνη, ἄστρα, γῆ u. dgl.) ἔγωγε ἡδέως ἂν θεασαίμην ταῦτα τὰ καλὰ ὀνόματα . . . τὰ περὶ τὴν ἀρετήν, οἷον φρόνησίς τε καὶ σύνεσις καὶ δικαιοσύνη . . . Ἐγείρεις μέν, ὦ ἑταῖρε, οὐ φαῦλον γένος ὀνομάτων — 418 e ἀγαθοῦ ἰδέα οὖσα τὸ δέον (eine „Form", eine „Art" des Guten) — 424 c δεῖ πρῶτον μὲν τὰ φωνήεντα διελέσθαι, ἔπειτα τῶν ἑτέρων κατὰ εἴδη τά τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα . . . καὶ τὰ αὖ φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα, καὶ αὖ[35] τῶν φωνηέντων ὅσα διάφορα

nach. Ich glaube bestätigen zu können, daß sie vor dem Kratylos nicht vorkommt.

[35] MSS: αὐτῶν.

εἴδη ἔχει ἀλλήλων — d εἰ ἐν αὐτοῖς ἔνεστιν εἴδη κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὥσπερ ἐν τοῖς στοιχείοις — 439e εἰ δὲ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ τὸ αὐτό ἐστι, πῶς ἂν τοῦτό γε μεταβάλλοι ἢ κινοῖτο, μηδὲν ἐξιστάμενον τῆς αὑτοῦ ἰδέας; — 440a. b εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ τοῦτο, ἡ γνῶσις, τοῦ γνῶσις εἶναι μὴ μεταπίπτει, μένοι τε ἂν ἀεὶ ἡ γνῶσις καὶ εἴη γνῶσις· εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει τῆς γνώσεως, ἅμα τ' ἂν μεταπίπτοι εἰς ἄλλο εἶδος γνώσεως καὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις.

Ich beginne die Besprechung mit den Stellen 389a ff. und 390d. e. Es ist gefragt nach der Entstehung der Wortbezeichnung für eine Sache (*πρᾶγμα* im weitesten Sinne, worin auch die *πράξεις* eingeschlossen sind), von der wir reden, und nach der Richtigkeit, die dieser Bezeichnung etwa zukomme. Platon faßt das Wort einerseits seinem äußerlichen Bestande nach ins Auge, als Lautkomplex, anderseits unter dem Gesichtspunkt des Zweckes, dem es im Gebrauche dient: als Mittel des Gedankenaustausches (— so definiert er es nach beiden Seiten 433b als *δήλωμα συλλαβαῖς καὶ γράμμασι πράγματος* oder weniger genau 388b. c als *διδασκαλικόν τι ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας* —) und seine Richtigkeit setzt er darein, daß es eben diesem Zwecke genüge. Wie wird es das am besten tun? Das soll klar gemacht werden an anderen zur Erreichung irgendwelches Zweckes von uns zugerichteten äußeren Hilfsmitteln oder Werkzeugen. Jedem derselben ist durch den besonderen Zweck, dem es dienen soll, eine gewisse Grundbestimmtheit gegeben, die eben in nichts anderem, als in der Zweckbeziehung selbst besteht und überall da vorhanden ist, wo mit dem „Werkzeug" (*ὄργανον*) jener Zweck verwirklicht werden kann. Der stoffliche Bestand des Werkzeugs kann dabei sehr verschieden sein und durch ihn oder mit Rücksicht auf ihn erhält dann auch die äußere Form, in der jene Grundbestimmtheit zum Ausdruck kommt, ein sehr verschiedenes Aussehen. Wer ein Werkzeug herstellt, hat auf beides zu achten: in erster Linie auf den Zweck des Gebrauchs (im allgemeinen und besonderen), daneben aber auf die natürliche Beschaffenheit des zur Verfügung stehenden Stoffes. — Was ich in dieser Umschreibung der Gedanken Platons als „Grundbestimmtheit" bezeichnet habe, das ist griechisch *αὐτὸ ὃ ἔστι* (z. B. *κερκίς* oder *ὄνομα*). Dafür tritt auch *εἶδος* und *ἰδέα* ein, aber nicht so, daß diese Wörter als termini technici abweichend von dem allgemeinen bisher oft von uns verzeichneten Gebrauch hier stünden. Ehe ich den deutschen Ausdruck „Grundbestimmtheit" wählte, ist mir dafür „Grundform" aus der Feder geflossen

und ich habe das erst nach einiger Überlegung gestrichen und durch das andere Wort ersetzt, weil mir „Form“ leicht dem Mißverständnis ausgesetzt zu sein schien, als ob es auf das Verhältnis zu dem körperlichen Stoffe hindeuten wollte, das erst für die Ausgestaltung der zunächst vorgestellten Grundbestimmtheit in Betracht kommt. Aber ich glaube in dem Satze *πάσας δεῖ τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν εἶδος* ist das *εἶδος* eigentlich nichts anderes als „Form“, nur eben im Sinne der durch den Zweck angegebenen Grundbestimmtheit; und ähnlich ist schon vorher *πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος* zu nehmen. Und das weiter unten folgende *τὴν αὐτὴν ἰδέαν* ist auch nichts anderes als „dieselbe Grundform“. Noch ein vierter Ausdruck ist gleicher Bedeutung: *τοιοῦτόν τι ὃ πέφυκε κερκίζειν* ist sachlich dasselbe wie *αὐτὸ ὃ ἔστι κερκίς*. *εἶδος* aber wechselt im Zusammenhang dieser Sätze mehrfach seine Bedeutung. Zuerst ist es, wie gesagt, zweimal die Form = Grundbestimmtheit; dann haben wir es im Sinne der Gattung: *ἑκάστῳ εἴδει ὑφάσματος*; dann kehrt es in dreifacher Setzung wieder im Sinne der Form, aber jetzt nicht mehr der allgemeinen, die schon mit der den umfassenden Begriff *ὄνομα* (Benennung) definierenden Zweckbezeichnung *δήλωμα πράγματος* gegeben ist, sondern mit Anwendung auf die für das einzelne Ding erforderliche Benennung, deren Erfindung oder richtige Anwendung die enge Zweckbestimmtheit einhalten muß, gerade den diesem Ding eigentümlichen Inhalt deutlich zu machen. Wenn wir in dem Satze *ἕως ἂν τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος ἀποδιδῷ τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἐν ὁποιαισοῦν συλλαβαῖς* zu *ἑκάστῳ* die substantivische Ergänzung suchen, so müssen wir sie holen aus *φύσει γὰρ ἦν ἑκάστῳ εἴδει ὑφάσματος ἑκάστη κερκίς*: ebenso wie für das zarte, das grobe, das linnene, das wollene Gewebe und jedes andere *εἶδος* desselben je eine besondere Form der *κερκίς* erfordert wird, ebenso verlangt jedes *πράγματος εἶδος* seine besondere Namensgestaltung.[36]

[36] Die Satzglieder *οἷα δ' ἑκάστη καλλίστη πέφυκε, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον — τὸ φύσει ἑκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον . . . ἀποδοῦναι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗ ἂν ποιῇ τὸ ἔργον* (also z. B. *εἰς ξύλον, εἰς σίδηρον, εἰς συλλαβάς*) — *τιθέναι . . . καὶ τὴν φύσει κερκίδα ἑκάστῳ* (nämlich *εἴδει ὑφάσματος*) *πεφυκυῖαν εἰς τὸ ξύλον — τὸ ἑκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα . . . εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβάς . . . τιθέναι — ἕως ἂν* (siehe oben) *τ. τ. ὀν. εἰδ. ἀπ. τ. πρ. ἑκ. ἐν ὁπ. συλλ. — εἰ τὸ προσῆκον εἶδος κερκίδος ἐν ὁποιῳοῦν ξύλῳ κεῖται — ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὃν ἑκάστῳ καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέναι εἴς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς* sind zusammenzustellen, damit man jedes einzelne richtig verstehe. Die „Form“ oder Grundbestimmtheit eines Einzelnamens, die wir z. B. an der letzten Stelle haben, ist, wie die weiteren Erörterungen des Dialogs zeigen, gleichbedeutend mit

Wenn die Grundbestimmtheit, so wie ich es dargestellt habe, in der Zweckbeziehung selbst besteht, so ist sie eigentlich nur etwas Gedankenhaftes, Subjektives. Freilich heißt es auch, auf sie blicke der Handwerker hin, der z. B. eine κερκίς herstellt: und damit erscheint die αὐτὸ ὃ ἔστι κερκίς ihm gegenüber doch eine gewisse Selbständigkeit und Objektivität zu besitzen. Wer darauf erpicht ist, den Platon über einer Unklarheit zu ertappen, wird sogleich den Finger auf diese Stelle legen. Ich glaube, ganz mit Unrecht. Wir selber werden schwerlich Bedenken tragen, die Tätigkeit des ein Werkzeug herstellenden Schreiners oder Schmieds ganz ähnlich zu schildern, wie es Platon hier tut. Warum sollten wir also annehmen, er habe dennoch bei seinen Worten etwas ganz anderes gedacht als wir, wenn wir uns ähnlich aussprechen? Daß der gewöhnliche Handwerker, der ein Instrument herstellt, den damit in stofflicher Ausgestaltung verwirklichten Gedanken nicht erfunden hat, sondern daß der von ihm aufgenommene Plan („Idee" will ich nicht sagen, damit man das Wort nicht ausbeute) ihm gegenüber eine gewisse objektive Wirklichkeit besitzt, ist klar. Im ganzen ist die Betrachtungsweise dieselbe, die uns schon im Gorgias aufgefallen ist (siehe oben S. 259).

Hier im Kratylos wird ein Teil der Fragen erörtert, deren Erörterung ich im Menon noch vermißt habe. Wie verhält sich das Wort zur Sache? — Das Wort soll Aufklärung über die Sache geben. Erkennt man also die Sache aus bloßen Worten, das Ding aus dem Klang seines Namens allein? Diese Behauptung war wirklich von anderen aufgestellt worden. Platon bekämpft sie. Aber eine naturbedingte feste Beziehung zwischen Wort und Sache, behauptet er, muß doch angenommen werden. Denn bei voller Willkürlichkeit der Wortbezeichnung wäre eine Verständigung durch Worte überhaupt nicht zu erreichen und gäbe es auch keinen Unterschied wahrer und falscher Behauptungen. Die näheren Ausführungen darüber sind vortrefflich, gehören aber nicht hierher. Mit dem, was man gewöhnlich unter „platonischer Ideenlehre" versteht (siehe oben S. 33) hat, soweit ich sehe, alles das nichts gemein. Aber vielleicht die Stelle 439 eff.? Sehen wir auch sie uns noch näher an. Das letzte

charakteristischen Zügen, die eben die Hauptmerkmale des betreffenden Begriffs symbolisierend widergeben sollen.

Kapitel des Kratylos, dem sie entnommen ist, gibt bedeutsame kritische Bemerkungen zur Lehre des Herakleitos vom beständigen Flusse. In der Tat, heißt es, scheine die Grundansicht derselben schon den Bildnern der Sprache eigen gewesen zu sein. Haltbar sei sie darum doch nicht. Denn wenn wir von einem Schönen oder Guten an sich reden oder von irgend etwas wirklich Bestehendem an sich, so meinen wir damit immer ein Gleichbleibendes; und wenn es nicht schon ein Fehler sein soll, daß wir irgend etwas als „dieses" und „so und so Beschaffenes" bezeichnen, so darf das Ding nicht, während wir unsere Worte darauf anwenden, sich verändern und in fließendem Übergange befinden, sondern es muß seine bestimmte Form (*ἰδέα*) unterdessen beibehalten. Nur so kann die Erkenntnis von objektiven Eigenschaften eines Dings zustande kommen. Und auch die Erkenntnis oder das Erkennen selbst als Tätigkeit des Subjekts muß, während sie sich vollzieht, eben ihre Art und Bestimmtheit beibehalten (in ihrem *εἶδος* sich erhalten). Ob es sich nun freilich so verhält oder ob am Ende die Herakleiteer und ähnliche Leute doch Recht behalten, darüber darf man jedenfalls nicht einfach die Sprache fragen, um sich bei der von den Wortbildnern in ihr etwa niedergelegten Ansicht zu beruhigen, sondern man muß sich selbst ernstlich besinnen. — Es liegt auf der Hand, daß dieses Schlußkapitel des Kratylos sehr wichtig ist für die Ontologie Platons. Und da die „Ideenlehre" im Sinne Platons eben eine Antwort auf die Frage nach dem *ὄν* oder der *οὐσία*, dem Seienden, Wirklichen sein will, so müssen wir dieses Kapitel sicherlich in Betracht ziehen, um den Sinn der fraglichen Lehre zu ergründen. Aber solang wir noch damit beschäftigt sind, den bloßen Gebrauch der Wörter *εἶδος* und *ἰδέα* festzustellen, haben wir keinen Anlaß, uns hier länger aufzuhalten. Denn in diesen Wörtern selbst und den Prädikaten, die ihnen gegeben werden, liegt auch hier nichts Absonderliches.

Für die bisher noch übergangenen Stellen 394 d, 411 a, 418 e, 424 c ist ohne weiteres klar, daß *εἶδος* und *ἰδέα* die „logische Gattung oder Art" oder auch die „Form" ist. Nicht übersehen wollen wir, daß für *εἶδος* in 411 a einmal das uns längst als synonym bekannte *γένος* eingetreten ist.

Der Vollständigkeit wegen sei, zur Vergleichung mit den anderen Dialogen, noch angeführt, daß *σχῆμα* nicht selten für Gestalt vorkommt (423 a. d, 431 c, 432 b, an den drei letzten Stellen stets mit *χρῶμα*, vorher mit *σῶμα* verbunden), daß *τύπος* 2mal vorkommt

(397 a ἐπειδήπερ εἰς τύπον τινὰ ἐμβεβήκαμεν, 432 e ἕως ἂν ὁ τύπος ἐνῇ τοῦ πράγματος, περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ), daß γένος in der Bedeutung Geschlecht nicht selten ist und einmal, wie wir es *Tim.* 91 d gefunden haben, mit φῦλον abwechselt[37] (398 e ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἡρωϊκὸν φῦλον), daß zur Bezeichnung des Teils im Gegensatz zu einem Ganzen 7mal μόριον vorkommt (nämlich in 383 a, 385 b. c, 387 c. — Einmal wird μοῖρα in anderem Sinne gebraucht 398 b μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει.) φύσις und πεφυκέναι ist selbstverständlich häufig in einem Dialog, dessen Hauptthema die Entstehung und Richtigkeit der Sprachbezeichnung bildet. Ich habe mir das Vorkommen des Wortes 28mal notiert. Einige Beispiele sind schon in den oben abgedruckten Sätzen enthalten. Weiter seien noch folgende mitgeteilt: 387 d αἱ πράξεις ἐφάνησαν ἡμῖν οὐ πρὸς ἡμᾶς οὖσαι, ἀλλ' αὐτῶν τινα ἰδίαν φύσιν ἔχουσαι — 396 a δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ — 402 e βαδίζοντα ἐπέσχεν ἡ τῆς θαλάττης φύσις — 423 a μιμούμενοι αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος — 429 c ἡ φύσις ἡ τὸ ὄνομα δηλοῦσα.

Nur sehr wenig ist wieder beizubringen aus dem **Lysis**: 204 e πολλοῦ δεῖς τὸ εἶδος ἀγνοεῖν τοῦ παιδός (seine äußere Erscheinung) — 216 d δοκεῖ μοι ὥσπερεὶ τρία ἄττα εἶναι γένη, τὸ μὲν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν, τὸ δ' οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακόν — 222 a κατά τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος (nämlich, meine ich, σώματος). Bemerkungen dazu sind überflüssig. (φύσις kommt 214 b, 221 e, 222 a vor.)

Vom **Menexenos** wird man kaum etwas erwarten. Ich habe auch nichts darin gefunden, was der Mitteilung eigentlich wert wäre. Doch will ich die einzigen Belege für σχῆμα und μοῖρα, die er bietet, nicht übergehen: 249 a ἐν πατρὸς σχήματι καταστᾶσα αὐτοῖς (sc. ἡ πόλις, vgl. *Nom.* 918 e ἐν μητρὸς καὶ τροφοῦ σχήματι, 859 a ἐν πατρός τε καὶ μητρὸς σχήμασι und *Ἱππ. Ι* 297 b ἐν πατρός τινος ἰδέᾳ εἶναι τὸ καλὸν τοῦ ἀγαθοῦ) — b ἐν κληρονόμου καὶ υἱέος μοίρᾳ καθεστηκυῖα (vgl. *Φιλ.* 54 c ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι, siehe auch *Tim.* 30 c). — φύσις und γένος im nächstliegenden Sinne findet sich mehrfach.

Es sind nun außer dem Theaitetos, an den der Parmenides und Sophistes anschließen, nur noch die Werke Platons zur Untersuchung übrig, aus denen man die Ideenlehre vornehmlich darzustellen oder zu belegen pflegt, Symposion, Phaidon, Politeia, Phaidros.

[37] Außerdem gibt Asts Lexikon für diesen Gebrauch von φῦλον noch folgende Stellen an: *Θεαιτ.* 160 d, *Σοφ.* 218 c, *Πολιτ.* 222 a.

Viel enthält, wenn unsere Untersuchung die bisherigen Schranken beobachtet, auch das **Symposion** nicht. In vorderster Reihe stehen folgende Stellen: 189 d. e *τρία ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὥσπερ νῦν δύο; ἄρρεν καὶ θῆλυ . . .· ἀνδρόγυνον γὰρ ἓν μὲν τότε ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα, ἐξ ἀμφοτέρων κοινόν, . . . ἔπειτα ὅλον ἦν ἑκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον* — 196 a *νεώτατος . . . καὶ ἁπαλώτατος, πρὸς δὲ τούτοις ὑγρὸς τὸ εἶδος . . . συμμέτρου δὲ καὶ ὑγρᾶς ἰδέας μέγα τεκμήριον ἡ εὐσχημοσύνη* — 204 c *καὶ γὰρ ἔστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλὸν καὶ ἁβρὸν καὶ τέλεον καὶ μακαριστόν· τὸ δέ γε ἐρῶν ἄλλην ἰδέαν τοιαύτην ἔχον, οἵαν ἐγὼ διῆλθον* — 205 b *ἀφελόντες . . . τοῦ ἔρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα ἔρωτα* (*τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν*), wofür der Gebrauch des Wortes *ποίησις* ein Analogon bietet: — c *ἀπὸ . . . πάσης τῆς ποιήσεως ἓν μόριον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται· ποίησις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως ποιηταί* — d *οἱ δὲ κατὰ ἕν τι εἶδος ἰόντες τε καὶ ἐσπουδακότες τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα ἴσχουσιν* — 210 b *τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἴδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἕν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς σώμασι κάλλος* — 215 b *τό γε εἶδος ὅμοιος εἶ τούτοις, ὦ Σώκρατες.* — Im ersten dieser Sätze wechselt *γένος* mit *εἶδος* ab im Sinne der Klasse,[38] darauf haben wir 2mal *εἶδος* zur Bezeichnung der äußeren Erscheinung oder Körpergestalt, und genau in demselben Sinne tritt dann stellvertretend *ἰδέα* ein. 204 c steht *ἰδέα* in allgemeinerem Sinn als zusammenfassende „Form" nicht bloß der körperlichen, sondern auch der geistigen Züge. Weiterhin wird *εἶδος* wieder im Dienst der begrifflichen Teilung verwendet und zwar so, daß es durch *μόριον* ersetzt werden könnte, das in dem angeschlossenen Analogiebeispiel 2mal im gleichen Sinne gebraucht wird, um dann wieder von dem gleichbedeutenden *εἶδος* abgelöst zu werden. In den zwei letzten Beispielen aber ist *εἶδος* wieder: äußere Erscheinung.[39]

σχῆμα findet sich einmal, 216 d: von dem Äußeren des Sokrates: es ist *σειληνῶδες.* — *μέρος*, abgesehen von *ἐν μέρει* u. dgl. (185 d,

[38] Dem Wortlaut nach kann man übrigens auch *γένος* zu *ἀνδρόγυνον* ergänzen: dann wäre *εἶδος* schon hier wie in den nächstfolgenden Beispielen die äußere Erscheinung.

[39] Ast freilich faßt *τὸ ἐπ' εἴδει καλόν* anders; er rubriziert es im Lexikon unter species (quae animo comprehenditur) i. q. idea, exemplar und stellt es zusammen mit *Ἱππ. Ι.* 289 d, *Φαιδ.* 103 e, *Πολ.* X 597 a, *Φαιδ.* 102 b, *Παρμ.* 132 d.

198c, 199a, 214b) noch 184c *κατὰ σοφίαν τινὰ ἢ κατὰ ἄλλο ὁτιοῦν μέρος ἀρετῆς* — (206d *μοῖρα* im Sinn der Naturbedingtheit. —) Für *γένος* habe ich nur Stellen gefunden, wo es, wie oben, auf den Geschlechtsunterschied der Menschen angewendet wird,[40] oder das ganze genus humanum bezeichnet (so 189d, 193c). Auch die Stellen mit *φύσις* verdienen kaum besondere Beachtung. Die Stellennachweise, zu denen ich zum Teil den Wortlaut geben will, sind 179a, 186a (*ἡ φύσις τῶν σωμάτων*), 189d (*τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς — ἡ πάλαι ἡμῶν φ.*), 191a. c. d (*ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην*), 192a. b. e, 193c (2mal — mit dem Ausdruck der zweiten Stelle *εἰς τὴν ἀρχαίαν ἀπελθὼν φύσιν* vgl. *Tim.* 64e *ἐπὶ ταὐτὸν ἀπιούσης εἴδος* und was dazu oben S. 238 beigefügt ist: auch inhaltlich lohnt sich die Vergleichung —), d (*καταστήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν*), 203d. e, 204b, 206c (*τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φ.*), 207c. d (*ἡ θνητὴ φ. ζητεῖ . . . ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος*), 208b, 210e, 212b (*τούτου τοῦ κτήματος τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει συνεργόν*), 219d.

Im **Phaidon** will ich von vornherein die Stellen, die *εἶδος* und *ἰδέα* enthalten, nach der Bedeutung scheiden.

Ich beginne mit denen, wo beide Wörter ganz offenbar die äußere körperliche Erscheinung bezeichnen: 73a *ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι* — d *ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδός* — 87a *ἦν ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ πρὶν εἰς τόδε τὸ εἶδος ἐλθεῖν* — 92b *πρὶν καὶ εἰς ἀνθρώπου εἶδος τε καὶ σῶμα ἀφικέσθαι* (vgl. *Tim.* 87d oben S. 238) — 108d *τὴν ἰδέαν τῆς γῆς οἵαν πέπεισμαι εἶναι καὶ τοὺς τόπους αὐτῆς* — 109b *πολλὰ κοῖλα καὶ παντοδαπὰ καὶ τὰς ἰδέας καὶ τὰ μεγέθη* — 110d *ἕν τι αὐτῆς εἶδος ξυνεχὲς ποικίλον φαντάζεσθαι.* Auch die Übersetzung „Form" könnte man überall hier anwenden. — Hieran mögen sich die Stellen anschließen, an denen *εἶδος* im Sinne der begrifflichen Gattung oder Unterart steht. Es sind: 79a *δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές* — b *ποτέρῳ οὖν ὁμοιότερον τῷ εἴδει . . . τὸ σῶμα;* — d *ποτέρῳ . . . εἴδει . . . ψυχὴ ὁμοιότερον . . .;* — 97e *αἰτίας ἄλλο εἶδος* — 100b *τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι* — 110c *χρώματός τι εἶδος παρέχεσθαι.* — Diese Bedeutung der durch Begriffseinteilungen entstandenen Gattung wird auch zugrunde

[40] übrigens doch nicht eigentlich in dem Sinne von sexus steht; denn so könnte es nicht von *εἶδος* abgelöst werden. — Die anderen Stellen dieser Art sind 190b, 191e (2).

liegen, wo εἶδος umschreibend steht, nämlich 91c. d ἡ ψυχὴ ... ἐν ἁρμονίας εἴδει οὖσα (vgl. *Τιμ.* 30c ἐν μέρους εἴδει, *Κρατ.* 394d ἐν τέρατος εἴδει und die Beibemerkung zu *Μενεξ.* 249a oben S. 268).

Es bleiben eine Reihe von Stellen besonderer Art übrig — im Text zwischen 100b und 106d liegend —, die nur recht verständlich sind, wenn man sie in größerem Zusammenhang nimmt und namentlich die erkenntnistheoretischen, logischen und ontologischen Betrachtungen, denen sie entweder eingeflochten oder mit denen sie sonst irgendwie eng verknüpft sind, mitberücksichtigt. Ich will deswegen der Mitteilung dieser Stellen einige Erinnerungen über den Gang der vorausliegenden Untersuchung vorhergehen lassen und durch Zwischenbemerkungen dem Verständnis nachzuhelfen suchen: Sokrates erörtert an seinem letzten Lebenstage mit seinen Freunden die Bedeutung des Todes. Für den Philosophen, zeigt er, hat dieser keine Schrecken. Denn indem er die Seele vom Leibe losreißt, bringt er nur zur vollen Verwirklichung was der nach wahrer Erkenntnis Strebende sein ganzes Leben hindurch geübt hat, um in seinen Gedanken das Sein selbst zu erfassen. Gerade das eigentliche Wesen der Dinge (*ἁπάντων ἡ οὐσία ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν* 65d) kann ja nicht durch die körperlichen Organe erfaßt werden: ebensowenig die Größe oder Gesundheit oder Kraft an sich, als das Gerechte, Schöne und Gute an sich. Die Erkenntnis dieser Objekte wird am besten erreichen, *ὅστις ὅτι μάλιστα ⟨ἂν⟩ αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον, μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε τινὰ ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν καὶ ὤτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ξύμπαντος τοῦ σώματος, ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν, ὅταν κοινωνῇ* (65e f.) — Kebes gibt dem Bedenken Ausdruck, die Seele möchte mit ihrer Trennung vom Leibe überhaupt aufhören zu existieren. Darauf sucht Sokrates zu zeigen, daß alles Werden und Entstehen nur verständlich sei als Hervorgehen aus dem entgegengesetzten Zustand. Nun hat das Lebendigsein seinen Gegensatz am Totsein (*ζῆν—τεθνάναι*), ebenso wie das Wachen am Schlafen. Der Übergang vom Lebendigsein zum Totsein ist offenkundig. Gewiß muß ihm, da wir nichts von Abnehmen des Lebens in der Welt bemerken, ein entgegengesetzter Übergang aus dem Zustand des Totseins zum Lebendigsein entsprechen. Für ein dem irdischen Leben präexistentes

Dasein unserer Seele zeugt auch die Tatsache des Lernens, die sich nur damit logisch widerspruchslos beschreiben läßt, daß man sie als Wiedererinnerung an vorzeitlich Gewußtes kennzeichnet; ferner die psychologische Analyse des gewöhnlichen, auf frühere sinnliche Erfahrungen sich zurückbeziehenden Erinnerungsaktes. Nämlich die Ähnlichkeit, die wir bei solcher Erinnerung immer feststellen, kommt uns zum Bewußtsein kraft einer vergleichenden Tätigkeit, bei der wir den Begriff des Gleichen (*τὸ ἴσον*) zum Maßstabe nehmen. Dieser stammt nicht aus unseren sinnlichen Wahrnehmungen; denn alles, was wir von sinnlichen Dingen unter sich gleich finden, ist das nicht vollkommen und unbedingt, sondern immer nur in der Weise, daß das Nämliche, was mir gleich scheint, einem anderen und auch mir selber bei anderer Betrachtung ungleich scheinen wird; während das Gleiche selbst (*αὐτὸ τὸ ἴσον*) jedem Menschen doch immer und ohne Schwanken als gleich, das Ungleiche selbst als ungleich vorkommen muß und niemand die *ἰσότης* mit der *ἀνισότης* verwechseln kann. Und ganz dasselbe, was von dem Begriff des Gleichen gilt, ist selbstverständlich auch von dem des Größeren und Kleineren zu sagen; aber außerdem auch von dem Schönen, Guten, Gerechten, Heiligen an sich, und von allem überhaupt, dem wir bei unserem Fragen und Antworten den Stempel des Seins aufdrücken (75 c *περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστι, καὶ ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι* — vgl. oben S. 234 *Φιλ.* 26 d samt den dazu angegebenen Parallelstellen). Von allen diesen Dingen müssen wir vor der Geburt schon ein Wissen uns erworben haben. Weiter heißt es dann (76 d. e): So gewiß den Begriffen, mit denen die philosophische Untersuchung sich stets beschäftigt, dem Guten, Schönen usw., objektive Wirklichkeit zukommt und eben diese Wirklichkeit es ist, worauf wir die Bestimmtheiten unserer sinnlichen Reize alle beziehen als auf etwas schon vor der Wahrnehmung derselben in uns Vorhandenes und woran wir sie messen, so gewiß ist die Präexistenz der menschlichen Seele. Übrigens sei es auch klar, daß nur das Zusammengesetzte in Auflösung geraten könne, niemals aber das Einfache. Zusammengesetzt nun seien solche Dinge, die sich je nach Umständen verschieden verhalten; dagegen was *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει* sei einfachen Wesens. So sei einfach das Begriffliche, „die Wesenheit selbst, von deren Sein wir in Fragen und Antworten Rechenschaft geben“ (78 d *αὐτὴ ἡ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ*

ἀποκρινόμενοι). Jeder Begriff, wie z. B. αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, überhaupt αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι τὸ ὄν sei ein μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό und durchaus unveränderlich. Aber zusammengesetzt und durchaus veränderlich seien die vielen einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die wir mit gleichen Namen belegen wie jene allein in Gedanken erschlossenen begrifflichen Wesenheiten. Damit sind δύο εἴδη τῶν ὄντων unterschieden; die Belegstelle aus 79a ist schon oben gegeben. Von den Bestandteilen der menschlichen Natur gehört der Körper offenbar zur ersten Art, die Seele aber zur zweiten. — Das Folgende kann übergangen werden bis 95e (cap. 45), wo Sokrates ausspricht, die Prüfung eines neuen von Kebes erhobenen Einwands erfordere nichts Geringeres als die Erforschung der Gründe alles Entstehens und Vergehens, worauf er die Entwicklung schildert, die sein eigenes philosophisches Denken bezüglich dieser Frage genommen habe. Vertieft in die anschaulichen Theorien der alten Physiker, erzählt er, habe er allenthalben Widersprüche bemerkt und sich entschließen müssen, τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου zu verwerfen, um sich dafür eine andere eigene Betrachtungsweise auf gut Glück zurecht zu machen. Am liebsten hätte er es mit einer teleologischen Erklärung versucht, wozu er durch den Satz des Anaxagoras Anregung erhalten habe, die Welt sei durch das Eingreifen der ordnenden Vernunft gestaltet worden. Allein eine solche Erklärung, zu der Anaxagoras selbst so gut wie gar nichts beigetragen habe, sei ihm nicht gelungen. Um nun nicht in völliger Ratlosigkeit stecken zu bleiben, habe er also jenen seinen Aushilfsweg eingeschlagen. Er besteht darin, ἐν τοῖς λόγοις, in den Begriffen (oder Begriffsfeststellungen), die Wahrheit über die Dinge zu suchen (99d. e). Im Verlauf der näheren Kennzeichnung seines Verfahrens sagt Sokrates dann 100b: „da komme ich wieder auf jene oft besprochenen Dinge und beginne mit ihnen, indem ich die Voraussetzung mache εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα. ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ ξυγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τήν τε αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν, ὡς ἀθάνατον ἡ ψυχή." Kebes ist zu dem Zugeständnis sogleich bereit. Und Sokrates erklärt nun, als Ursache davon, daß irgendwelche einzelnen Dinge eine bestimmte Eigenart oder Beschaffenheit zeigen, wisse er nichts anderes anzugeben, als daß sie eben an dem entsprechenden Begriffe teilhaben; z. B. schön sei etwas, weil es teilhabe an dem καλὸν αὐτό. Dagegen würde er nicht wagen, etwa zu be-

haupten, es sei etwas schön, weil es eine schöne Farbe oder schöne Gestalt habe. Dergleichen bestimmtere Gründe anzugeben müsse er weiseren Männern überlassen. Seine eigene einfache Erklärung möge man vielleicht einfältig finden; aber er müsse sich auf sie beschränken. Und nicht einmal darüber könne er etwas aussagen, welcher Art die Teilnahme des sinnlichen Dinges an dem allgemeinen Begriffe sei: ob dieser in jenem gegenwärtig sei oder ob beide etwas miteinander gemein haben oder wie man es sonst sich vorzustellen habe. Entsprechend dürfe man, um sich nicht in Widersprüche zu verwickeln, nur sagen: durch seine Größe und um dieser willen sei etwas größer und durch seine Kleinheit und um dieser willen kleiner als ein anderes, nicht aber etwa behaupten: es sei ein Mensch größer als der andere *τῇ κεφαλῇ* — denn nachher könne man genötigt werden zuzugeben, er sei kleiner als ein dritter: eben auch *τῇ κεφαλῇ*. Als Ursache davon, daß etwas zwei geworden, werde man vorsichtigerweise auch nicht das eine Mal Hinzufügung zur Einheit, das andere Mal Lostrennung von der Einheit angeben, sondern in beiden Fällen werde mit Anwendung der nie versagenden Grundvoraussetzung zu erklären sein: das Teilbekommen an der Zweiheit sei die gesuchte Ursache; überhaupt nichts werde das was es eben wird oder bekomme eine Eigenschaft auf andere Weise als dadurch, daß es teilbekomme an dem eigentümlichen Wesen dieser Eigenschaft (101 c *μέγα ἂν βοῴης ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ*).

Nun beginnt (in cap. 50) die Reihe der bisher zurückgestellten Beispiele von εἶδος und ἰδέα. *ἐπειδὴ αὐτῷ ταῦτα ξυνεχωρήθη* — so berichtet Phaidon — *καὶ ὡμολογεῖτο εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν, τὸ δὴ μετὰ ταῦτα ἠρώτα . . . ἆρ' οὐχ, ὅταν Σιμμίαν Σωκράτους φῇς μείζω εἶναι, Φαίδωνος δὲ ἐλάττω, λέγεις τότ' εἶναι ἐν τῷ Σιμμίᾳ ἀμφότερα, καὶ μέγεθος καὶ σμικρότητα; . . . οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν τούτῳ τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων· οὐδ' αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν, ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἐστίν, ἀλλ' ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος . . . οὕτως ἄρα ὁ Σιμμίας ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι.* Die Größe, die ihm zukommt, bleibt aber immer Größe und kann niemals klein sein oder werden, so wenig wie die Größe an sich; und die Kleinheit, die ihm zukommt, bleibt immer klein, wie die Kleinheit selber. Wird ein Mensch, der vorher klein war,

groß, so behält er im übrigen sein Wesen, aber Kleinheit kommt ihm nicht mehr zu, sondern diese entschwindet entweder oder geht sie zugrunde; umgekehrt, wenn ein Großer klein wird; und entsprechend überhaupt, wenn ein Ding eine seiner bisherigen Bestimmtheit entgegengesetzte Bestimmtheit erhält. Weiter aber wird (in cap. 52) gezeigt, daß nicht bloß entgegengesetzte Begriffe als unvereinbar voneinander ausgeschlossen werden, sondern daß auch kein Begriff eine Bestimmtheit zuläßt, die einem in ihm ständig beschlossenen Merkmal oder einer ihm stets zukommenden Formbestimmtheit entgegengesetzt wäre. Schnee hat immer das Merkmal kalt zu sein, Feuer immer das Merkmal warm zu sein. Tritt darum Wärme an den Schnee heran, so kann er nicht diese in sich aufnehmen (also warm werden) und doch Schnee bleiben, sondern er muß weichen oder zugrunde gehen. Ebenso das Feuer, wenn Kälte sich mit ihm vereinigen möchte. 103 e *ἔστιν ἄρα . . . περὶ ἔνια τῶν τοιούτων, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος*[41] *ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι,*[42] *ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεὶ ὅταν περ ᾖ*. Die Dreiheit (*τριάς*) ist begrifflich zwar dem Geraden nicht entgegengesetzt, aber sie hat notwendig die Formbestimmtheit des jenem entgegengesetzten Ungeraden: eben deshalb kann sie sich niemals als gerade Zahl bestimmen lassen (vielmehr ist sie *ἀνάρτιος*). Allgemein gesagt ergibt sich der Satz, den ich schon vorausgenommen habe; und zwar erhält er eine doppelte Fassung, zuerst (104 b) *φαίνεται οὐ μόνον ἐκεῖνα*[43] *τὰ ἐναντία ἄλληλα οὐ δεχόμενα, ἀλλὰ καὶ ὅσα οὐκ ὄντα ἀλλήλοις ἐναντία ἔχει ἀεὶ τἀναντία, οὐδὲ ταῦτα ἔοικε δεχομένοις ἐκείνην τὴν ἰδέαν*[44] *ἢ ἂν τῇ ἐν αὐτοῖς οὔσῃ ἐναντία ᾖ, ἀλλ' ἐπιούσης αὐτῆς ἤτοι ἀπολλύμενα ἢ ὑπεκχωροῦντα*, dann (c) *οὐκ ἄρα μόνον τὰ εἴδη τὰ ἐναντία οὐχ ὑμομένει ἐπιόντα ἄλληλα, ἀλλὰ καὶ ἄλλ' ἄττα τὰ ἐναντία οὐχ ὑπομένει ἐπιόντα*: nämlich diese *ἄλλα* sind (d) solche *ἃ ὅ τι ἂν κατάσχῃ, μὴ μόνον ἀναγκάζει τὴν αὐτοῦ ἰδέαν αὐτὸ ἴσχειν, ἀλλὰ καὶ ἐναντίου αὖ τῳ ἀεί τινος*, wofür das Beispiel in Erinnerung gebracht wird *ὅτι ἃ ἂν ἡ τῶν τριῶν ἰδέα κατάσχῃ, ἀνάγκη αὐτοῖς οὐ μόνον τρισὶν εἶναι ἀλλὰ καὶ περιττοῖς . . . ἐπὶ δὲ τοιοῦτον δή φαμεν ἡ ἐναντία ἰδέα ἐκείνῃ τῇ μορφῇ, ἣ ἂν τοῦτο ἀπεργάζηται, οὐδέποτ' ἂν*

[41] z. B. das *περιττόν*, siehe das unmittelbar Nachfolgende nebst S. 283 f.

[42] z. B. die *τριάς*.

[43] siehe S. 277 A.

[44] z. B. *τὴν τοῦ ἀρτίου*.

ἔλθοι, nämlich ἡ τοῦ ἀρτίου ἰδέα. Um zunächst die Belegstellen vollends zu erschöpfen, muß ich noch anführen 105d τὸ μὴ δεχόμενον τὴν τοῦ ἀρτίου ἰδέαν (sc. ἀνάρτιον) — 106d ὅ δέ γε θεός, οἶμαι, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι. —

In dem Satze von 102b εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν ist ganz offenbar εἶδος weder die äußere Gestalt oder Form noch die logische Gattung noch auch das Merkmal eines Gattungsbegriffs, sondern ist das, was unseren Vorstellungen von einer einheitlichen, viele Einzelerscheinungen in sich befassenden Gattung als objektiver Gehalt zugrunde liegt. Genau das, was hier ἕκαστον τῶν εἰδῶν meint, war weiter oben (75c) durch ἅπαντα οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστι ausgedrückt. Eben dasselbe bezeichnet auch (in 78d) αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι und αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι τὸ ὄν (oder vereinfacht ἕκαστον ὃ ἔστιν) und vorher noch (65d) ἁπάντων ἡ οὐσία, ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν sowie (65e) αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον τῶν ὄντων, wofür gelegentlich einfacher auch (67a) πᾶν τὸ εἰλικρινές und (66e) αὐτὰ τὰ πράγματα gesetzt ist. Als Beispiele sind aus 65d anzuführen δίκαιον αὐτὸ . . . καὶ καλὸν . . . καὶ ἀγαθόν, ferner μεγέθους, ὑγιείας, ἰσχύος . . . ἡ οὐσία, aus 74aff. αὐτὸ τὸ ἴσον oder αὐτὸ ὃ ἔστιν ἴσον oder ἡ ἰσότης mit ihrem Gegensatzbegriff, der ἀνισότης, ferner τὸ μεῖζον, τὸ ἔλαττον und (noch einmal) αὐτὸ τὸ καλὸν καὶ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ δίκαιον καὶ (dazu noch) ὅσιον, aus 100b (wiederum) καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα, aus 100eff. neben μέγεθος und σμικρότης auch πλῆθος, weiter ἡ δυάς und μονάς. Die Einzelbeispiele machen vollends ganz deutlich, daß der Ausdruck, mit dem die Sache bezeichnet wird, um die es sich hier handelt (nämlich die objektive Wirklichkeit der Gattungsbestimmtheiten, die wir in unseren Gedanken auffassen und auf die unsere Wortbezeichnungen hinweisen) nicht eigentlich in festen termini technici ausgeprägt ist. Die substantivischen Formen, wie μέγεθος, σμικρότης, ἰσότης zeigen sich dem substantivierten Neutrum des Adjektivums völlig gleichwertig; und der Beisatz von αὐτός oder ὃ ἔστι oder beidem zusammen oder von αὐτὸ καθ' αὑτό, der da angewendet wird, wo der Gegensatz der Gattungswirklichkeit zu den Einzelerscheinungen, die ihre Züge tragen, nachdrücklich hervorgehoben werden soll, bleibt ohne Bedenken weg, wo kein Mißverständnis zu besorgen ist. Deutlich ist auch, daß zum Ersatz für das Sub-

stantivum μέγεθος einmal das positivisch geformte μέγα, ein anderes Mal das komparativische μεῖζον eintritt. Besonders lehrreich ist es, alle Wandlungen des Ausdrucks in dem Abschnitt, der von der Gleichheit handelt, zu verfolgen. 74a bringt zuerst die Frage φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον; Dann, nachdem gesagt ist, daß die einzelnen Dinge bald gleich scheinen mögen, bald ungleich, wird wieder gefragt (b) τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα[45] ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη, (c) ἢ ἡ ἰσότης ἀνισότης; Es ergibt sich οὐ ταὐτὸν ἄρ' ἐστιν . . . ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον . . . τῶν ἴσων ἑτέρων ὄντων ἐκείνου[46] τοῦ ἴσου. Weiter hebe ich nur noch die Ausdrücke heraus, die auf die unsinnliche Gattungswirklichkeit des Gleichen selber Bezug haben: e αὐτὸ ὃ ἔστιν ἴσον — ἐκεῖνο[46] (nämlich τὸ ἴσον) — αὐτὸ τὸ ἴσον — τὸ ἴσον — 75a τὸ ἴσον — b ἐκείνου[46] . . . τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον — εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν — ἐκεῖνο[46] — c τοῦ ἴσου — τὸ ἴσον — περὶ τοῦ ἴσου — 78d αὐτὸ τὸ ἴσον.

So gut wie in 102b für die alle einzelnen Gattungsbestimmtheiten umfassenden Ausdrücke οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστιν oder αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν usw. jenes ἕκαστον τῶν εἰδῶν eingetreten ist, ebensogut hätte auch bei jedem der Einzelbeispiele objektiver Gattungsbestimmtheit das Wort εἶδος verwendet werden können: τὸ τοῦ ἴσου, καλοῦ, σμικροῦ εἶδος anstatt αὐτὸ ὃ ἔστι τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, ἢ σμικρότης oder μεγέθους, ὑγιείας τὸ εἶδος anstatt μεγέθους, ὑγιείας ἡ οὐσία. Tatsächlich ist diese Möglichkeit der Abwechslung nicht benützt worden, vielmehr bleibt der Gebrauch von εἶδος in dem engen und eigentümlichen Sinne, den wir hier festzustellen hatten, bis 102b auf eine einzige Stelle beschränkt. Andere Bezeichnungen der Sache sind viel häufiger. Wenn wir das zugestehen müssen, so werden wir den Verdacht nicht abwehren können, unsere ganze bisherige Betrachtung, die von der Aufspürung der Wörter εἶδος und ἰδέα ausging und in den anderen Dialogen so ziemlich eben nur die

[45] Die pluralische Form, die hier einmal vorkommt, ist auch bemerkenswert. αὐτὰ τὰ καλά, αὐτὰ τὰ ἀγαθὰ wäre ganz unmöglich; aber in der Vergleichung treten notwendig zwei Seiten auseinander. Hier war dann aber der Beisatz αὐτά ganz unentbehrlich, während im Singularis oft τὸ ἴσον anstatt αὐτὸ τὸ ἴσον steht.

[46] ἐκεῖνο ist das unseren Sinnen ferner Liegende, deshalb dient es auch zur Bezeichnung des den Sinnen nicht Erreichbaren („Jenseitigen"), wogegen dann ταῦτα die sinnenfälligen Dinge bezeichnet. Vgl. auch 104b. c, wo (siehe oben S. 275) für ἐκεῖνα τὰ ἐναντία nachher τὰ εἴδη τὰ ἐναντία eintritt, und 100b μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ.

Stellen mitnahm, die mit der Setzung dieser Wörter eng verbunden waren, sei unzulänglich, um den Sinn dessen zu ergründen, worauf wir doch eigentlich ausgehen wollten: der platonischen Ideenlehre. Und es ist richtig: sie läßt sich nicht völlig aufhellen, wenn nicht noch viel mehr in die Untersuchung hereingezogen wird. Allein einen wichtigen Beitrag zur Förderung des Verständnisses der heiklen Sache glaube ich doch schon mit der Sammlung und Ordnung der Stellen von εἶδος und ἰδέα leisten zu können; und um den Leser nicht in einen ganzen Strudel von Einzelnachweisungen hineinzureißen, in dem ihm fast notwendig die Übersicht verloren ginge, will ich die Schranken, die ich der Untersuchung am Anfang gezogen habe, auch weiter einhalten.

Doch erachte ich für zweckmäßig, eine kurze Erklärung über meine Auffassung der platonischen Idee hier einfließen zu lassen. Ich bin der Ansicht, Platon habe zuerst, als er Dialoge zu schreiben anfing, von der Befriedigung eines künstlerischen Dranges abgesehen, nichts anderes gewollt, als lebendig aufgefaßte Bilder von der anregenden Lehrweise des Sokrates entwerfen, um auch andere auf den wunderbaren Mann aufmerksam zu machen. Indem er ihn im Gespräche mit empfänglichen Jünglingen, mit fertigen Männern die sich auf ihre Lebensweisheit etwas zugut taten, mit aufgeblasenen Sophisten auftreten ließ, traten die Fragen nach dem Gehalt der überlieferten sittlichen Anschauungen in den Vordergrund, um deren Richtigstellung sich eben Sokrates hauptsächlich bemüht hatte; dabei kam auch die Methode zur Darstellung, die dieser immer anwandte, indem er naheliegende Analogien benützte und Einzelfälle verglich, um deren gemeinsame Züge herauszustellen und in einer Definition zu vereinigen. Erkenntnistheoretische Probleme scheinen dem Sokrates selbst fern gelegen zu haben. Solche künden sich zwar schon im Charmides leise an, aber ernstlich beschäftigen sie den Platon erst in den Dialogen Euthydemos, Kratylos und Menon. Es sind die ἀντιλογικοί, mit denen er sich hier zu streiten anfängt, die ihrer persönlichen Eitelkeit damit genugtun, daß sie durch ihre Streitkunst jede Behauptung, die ein anderer aufstellen mag, umzustoßen sich anheischig machen. Aus dem Satze des Protagoras, daß der Mensch das Maß der Dinge sei, und aus der alten Lehre des Herakleitos vom beständigen Fluß der ruhelos von einem Zustand in den entgegengesetzten übergehenden Dinge hatten sie die Folgerung abgeleitet, jede Ansicht sei genau so richtig, wie die ihr widersprechende. Diesen

Leuten gegenüber betont Platon mit leidenschaftlichem Nachdruck, daß es eine strenge, über alle persönlichen Meinungen und Launen erhabene, alle Einreden und alle subjektive Willkür ausschließende Wahrheit geben müsse, und er empfindet es als heilige Pflicht, zu zeigen, wie diese objektive Wahrheit sich erreichen lasse. Jedermann versteht das Wort „wahr" so, daß es ein bestimmtes Verhältnis unserer Vorstellungen und Behauptungen zu der Wirklichkeit, dem Sein ausdrückt: wahr ist, was eben so ist, wie wir es vorstellen und aussagen. Indem Platon die Bedenken, die diesen Wahrheitsbegriff aufzulösen drohten, nachprüft, findet er, daß die Herakleiteer ganz Recht haben, soweit körperliche, sinnlich wahrnehmbare Dinge in Frage kommen. Unsere Begriffe und die Wörter unserer Aussagesätze halten den darein gelegten Sinn unveränderlich fest, eignen sich also nur zur Bezeichnung von bleibenden Merkmalen oder durch solche bestimmten Wesenheiten. Von hier aus schließt Platon — ich glaube mit unanfechtbarer Logik —: wenn es streng wahre Aussagen und richtige Wortbenennungen gibt, so kann diese Wahrheit und Richtigkeit nur begründet sein in einer Wirklichkeit, die ebenfalls unveränderlich beharrt: auf diese müssen unsere Gedanken und Worte sich beziehen. In der Tat meinen wir ja auch mit unseren Aussagen über das Einzelne etwas Allgemeines, das jenem gemeinsam sein soll mit unbestimmt vielen anderen einzelnen Erscheinungen, die durch die gleiche Wortbezeichnung mit ihm in einer Gattung von Dingen oder Eigenschaften (πράγματα—πράξεις) zusammengefaßt werden. Die Züge dieser allgemeinen Gattung müssen naturgegeben, von objektivem Bestande sein, sofern eben unsere Vorstellungen richtig gebildet sind. Das ist, scheint mir, der Grundgedanke der „Ideenlehre", der besonders deutlich im Kratylos ausgesprochen ist, ohne daß gerade an den entscheidenden Stellen die Wörter εἶδος und ἰδέα zur Verwendung kämen. Und dieselbe Anschauung herrscht im Phaidon. Sie liegt auch den Ausführungen von 102b zugrunde, wo εἴδη als Bezeichnung der objektiven Gattungswirklichkeiten eintritt. Ich bin der Überzeugung, mit all diesen Sätzen habe Platon vollkommen Recht[47] und es müsse sie auch jeder von uns anerkennen, der nicht dem protagoreischen Subjektivismus

[47] vgl. damit meine Bemerkungen zum Sophistes oben S. 34ff.

verfallen will, für den es folgerichtig (wie das Platon im Theaitetos nachweist) keinen Unterschied von wahr und falsch geben kann, womit dann eben jede Verständigung, jegliches vernünftige διαλέγεσθαι unmöglich gemacht wäre und nur eitles Geplapper übrig bliebe. Es fragt sich jedoch, ob Platon nicht von diesen Sätzen aus weiter gegangen ist und sich dabei ins Unrecht gesetzt hat. In dem, was bisher hier durchgenommen worden ist, finde ich, wenigstens außerhalb des Phaidon, keine Stelle, wegen der man ihn der Phantastik bezichtigen dürfte. Im Phaidon selbst nun ist er darin recht vorsichtig, daß er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, über die Bedingtheit der einzelnen Erscheinungen durch die einheitliche Gattungsbestimmtheit irgend etwas Bestimmteres behaupten zu wollen (100c); auch unterläßt er nicht, darauf hinzuweisen, daß wir immer für unsere begrifflichen Feststellungen Anlaß an sinnlichen Wahrnehmungen haben (75a). Aber doch enthält der Phaidon auch einige höchst bedenklichen Sätze: So gewiß (lesen wir 76d. e[48]) den Begriffen, dem Guten, Schönen usw. objektive Wirklichkeit zukommt, so gewiß ist die Präexistenz der menschlichen Seele; die eine Annahme steht und fällt mit der anderen. Und wenn wir nun unsere Seele, eben der Schilderung des Sokrates im Phaidon folgend, uns vorstellen wollen als rein für sich seiende, aller Sinnlichkeit entkleidet, von den Banden des Körpers befreit und doch (70b) mit gewissen geistigen Kräften und Fähigkeiten begabt, dann ist es nur entsprechend, daß die Objekte, zu denen sie so soll in Beziehung treten können und deren Verwandtschaft mit ihr betont wird, eben auch alles Zusammenhangs, aller inneren Verbindung mit den sinnlichen Dingen, den Objekten unserer αἴσθησις, entbehren. Das ist nun in der Tat, wenn man jene Schilderung wörtlich nehmen darf, nichts anderes als Phantastik. Allein es darf nicht übersehen werden, daß die phantastische Auffassung die Untersuchungen des Phaidon keineswegs ganz beherrscht, und namentlich glaube ich, daß sie nicht weit über den Phaidon hinausreicht. Im Menon z. B. ist die Möglichkeit des Erkennens zwar auch wie im Phaidon durch die Erinnerung an Erfahrungen der Seele aus ihrem präexistenten Dasein erklärt; aber die Erklärung, die an Lehren von Priestern und Priesterinnen und weisen Männern der Vorzeit anknüpft, erscheint eben hiedurch etwa einem der Mythen gleich-

[48] siehe oben S. 272.

wertig, die ähnlich eingeleitet zu werden pflegen, und ganz ausdrücklich erhalten wir noch obendrein die Mahnung, wir sollen uns auf den vorgebrachten Beweis nicht blindlings verlassen (86 b. c).

Ich habe vorhin gesagt, daß das, worin ich den Grundgedanken der sogenannten Ideenlehre sehe, im Kratylos besonders deutlich ausgesprochen sei. Bezüglich des Kratylos selbst aber habe ich oben behauptet, daß die Wörter *εἶδος* und *ἰδέα* darin in keiner absonderlichen Bedeutung vorkommen. Dagegen werden manche Einreden erhoben werden. Und es bedarf nach dem, was sich inzwischen herausgestellt hat, jedenfalls noch einer genaueren Erklärung darüber. Vergleichen wir besonders einige der aus dem Kratylos ausgehobenen Sätze mit solchen des Phaidon. Auf der einen Seite fanden wir die Ausdrücke *αὐτὸ ὅ ἔστι κερκίς* und *(τοιοῦτόν τι) ὃ πέφυκε κερκίζειν* gleichbedeutend mit *εἶδος* oder *ἰδέα κερκίδος*; ähnlich meinten wir auf der anderen Seite für *αὐτὸ ὃ ἔστι τὸ ἴσον* oder *μεγέθους ἡ οὐσία* unser *εἶδος τοῦ ἴσου* oder *τοῦ μεγέθους* einsetzen zu dürfen. Sollte damit nicht erwiesen sein, daß die Bedeutung von *εἶδος* (*ἰδέα*) im Kratylos schon dieselbe ist wie im Phaidon 102 b? Ich meine, dem sei doch nicht ganz so. Die *εἴδη* des Kratylos sind durchaus die von menschlichen Werkzeugen. Auch der Name (das Wort), als *δήλωμα πράγματος*, ist ja ein solches. Eben deshalb fällt dort das *εἶδος* mit der Zweckbeziehung zusammen; und Zwecke gibt es nicht anders als wo ein überlegendes Wesen sie seinem Wirken und Gestalten setzt. Aristoteles behauptet, Platon habe von künstlich Gemachtem keine Ideen gelten lassen.[49] Das ist mindestens recht ungenau: das *εἶδος τῆς κερκίδος* und *τοῦ ὀνόματος* des Kratylos erhalten im zehnten Buch der Politeia Nachfolgerinnen an der *ἰδέα τῆς κλίνης* und *ἰδέα τῆς τραπέζης*. Aber ein gewisses getrübtes Bewußtsein davon, daß Platon einen grundsätzlichen Unterschied machte zwischen auf menschlicher Reflexion beruhenden Begriffen — zu diesen gehören die des künstlich Gemachten — und Naturbegriffen scheint doch seinen Schülern[50] gegenwärtig gewesen zu

[49] siehe die Nachweise bei E. Zeller, Phil. d. Gr.[4] II, 1 S. 703 A.

[50] „Auch Xenokrates definierte die Idee nach Prokl. in Parm. 136 Cous. als *αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων*, woraus, wie Proklus bemerkt, folgen würde, daß es keine Ideen von Kunsterzeugnissen oder Naturwidrigem gebe. ... Diese Annahme ist überhaupt bei den jüngeren Platonikern ganz allgemein." Zeller a. a. O. — Freilich nach dem Kratylos (siehe oben S. 263, 265 A.) soll ja auch das Werkzeug ein *φύσει ἑκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον* sein.

sein. Der von dem erfinderischen Geist eines Menschen zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse gestaltete Begriff erhält damit, daß er in Gestalt eines Werkzeugs körperlich dargestellt oder daß er in Worten beschrieben wird, eine gewisse dingliche Objektivität, die auch anderen Menschen zu nachahmender Erzeugung Anlaß gibt. Aber diese Objektivität bleibt doch immer anderer Art als die Objektivität der ohne menschliches Zutun in der Welt wirkenden Kräfte, die in tausendfältiger Wiederholung dieselben Grundzüge an dem, was sie gestaltend ergreifen, hervortreten lassen. Jener aus unseren Zwecküberlegungen entsprungene Begriff (und überhaupt jeder Reflexionsbegriff) mag, auch sofern er mit sinnlichen Mitteln zur Anschauung gebracht wird, „Form" heißen; und so habe ich behauptet, daß εἶδος und ἰδέα im Kratylos immer diese Bedeutung behalten. Wenn wir aber von „Naturformen" reden, ist damit eigentlich nicht die der Gattung zugrund liegende objektive Wirklichkeit, sondern deren stetige Wirkungsweise[51] bezeichnet. Dagegen die Wirklichkeit des den gleichartigen Erscheinungen zugrunde Liegenden und ihre Gleichförmigkeit Bedingenden ist gemeint mit den εἴδη = οὐσίαι in 102b des Phaidon. Bei Zwecksetzungen wird die Form Ursache der Gestaltung des Stoffes: die Naturformen sind Wirkungen, nicht Ursachen. Über diesen Betrachtungen drängt sich mir die Vermutung auf, daß der eigentümliche Sinn, den Platon (neben dem zu seiner Zeit allgemein üblichen Gebrauch für das äußere Aussehen, die Form überhaupt und die durch ihre Form bestimmte Gattung oder Art)[52] den Wörtern εἶδος und ἰδέα gegeben hat, ausgehe von der im Kratylos (und Gorgias) beobachteten Verwendung: „Form" im Sinne der Zweckbeziehung; und daß die weitere Bedeutung, die wir deutlich zuerst im Phaidon erkannt haben, wo zunächst εἶδος = οὐσία zur Bezeichnung der den gleichartigen Bestimmtheiten irgendwelcher Gattung zugrunde liegenden Wirklichkeit steht, vermittelt sei durch die teleologische Betrachtung der Natur, der sich die Naturformen als Zwecke einer gestaltenden Weltvernunft darstellen. (Der ganze Abschnitt des Phaidon, in dem Platon die Geschichte von der Entstehung seiner ὑπόθεσις der Realität eines καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα usw.

[51] oder das Ergebnis ihres Wirkens.

[52] Die Nachweise für den Gebrauch von εἶδος und ἰδέα in diesen sonst üblichen Bedeutungen gibt am besten L. Campbell zur Politeia vol. II 1894 S. 294ff.

erzählt, scheint mir für die Richtigkeit dieser Vermutung zu sprechen.)

Wenn übrigens auch die menschlichen Zwecke in naturgegründeten menschlichen Bedürfnissen wurzeln und der Kratylos selber nachdrücklich auf die Naturbedingtheit vernünftiger menschlicher Zwecksetzungen hinweist, so ist in der Tat keine große Kluft zwischen seinen Anschauungen und denen des Phaidon befestigt. Nicht nach beliebiger, zufälliger δόξα, sondern nur mit Beachtung des natürlichen Wesens einer Handlung, sowie der Sache an welcher und des Werkzeugs mit welchem sie auszuführen ist, kann eine Handlung richtig vollzogen werden: das wird uns *Krat.* 387 eingeschärft; und schon die oben abgedruckten Stellen erinnern immer wieder an das φύσει πεφυκός (oder προσῆκον ἑκάστῳ); ja sogar eine der Umschreibungen für den Zweckbegriff der κερκίς verwendet den Ausdruck πεφυκέναι: ὃ πέφυκε κερκίζειν.

Nehmen wir nach diesen fast gar zu umständlich gewordenen Erörterungen endlich den alten Gang der Untersuchung wieder auf. Es sind noch einige oben (S. 275) mitgeteilte Stellen des Phaidon zu besprechen. Als Beispiel für αὐτὸ τὸ εἶδος in 103e kann aus dem Folgenden τὸ τοῦ περιττοῦ angegeben werden.[53] Die τριάς trägt dessen μορφή, dessen Charakterzüge. Das Wort μορφή steht, wie wir nachher sehen, ganz gleichbedeutend mit ἰδέα. Aber auch ἰδέα und εἶδος sind hier wohl promiscue gebraucht. Denn ἡ τοῦ ἀρτίου ἰδέα, die 104e als Gegensatz zu der μορφή des περιττόν ausgeschlossen bleibt von der Dreiheit, in der eben die μορφή des περιττόν wirksam gegenwärtig ist, scheint ganz dem von uns aufgestellten εἶδος τοῦ περιττοῦ zu entsprechen. Freilich bleibt die Bedeutung der drei Wörter εἶδος, ἰδέα und μορφή nicht ganz dieselbe. Zunächst ist εἶδος in 103e der abstrakte Eigenschaftsbegriff,[54] unterschieden von seiner μορφή, d. h. seinem Merkmal, seiner Formbestimmtheit oder seinem begrifflichen „Inhalt". Aber der Unterschied wird dann verwischt, Begriff und Begriffsinhalt wird zusammengeworfen durch die Erklärung 104b, daß auch ὅσα οὐκ ὄντα ἀλλήλοις ἐναντία ἔχει ἀεὶ τἀναντία augenscheinlich nicht aufnehmen könne ἐκείνην τὴν ἰδέαν, ἢ ἂν τῇ ἐν αὐτοῖς οὔσῃ ἐναντία ᾖ: denn in ihnen sein und aufgenommen werden kann eigentlich doch nur die Formbestimmtheit oder das

[53] aus dem Vorausgehenden τὸ τοῦ ψυχροῦ oder θερμοῦ.

[54] Nur solche abstrakten Eigenschaftsbegriffe, zu denen allein es einen vernünftigen kontradiktorischen Gegensatz gibt, sind ἐναντία.

Merkmal eines Begriffs.[55] Nachher sind τὰ εἴδη τὰ ἐναντία wieder die entgegengesetzten Begriffe selbst. Darauf wird als Beispiel der von den ἐναντία unterschiedenen ἄλλα eingeführt ἡ τριῶν ἰδέα: d. h. der Begriff der Dreiheit. Von dieser ἰδέα als Beispiel muß gelten was allgemein von den ἄλλα gesagt ist, nämlich, daß sie ein Ding, das sie ergreift, nicht bloß nötigt, τὴν αὐτοῦ ἰδέαν ἴσχειν, sondern auch ⟨τὴν⟩ ἐναντίου τινός: hier haben wir die ἰδέα — einer ἰδέα (und eines ἐναντίον), offenbar im Sinne des Merkmals von Begriffen. Ferner die μορφή, die es bewirkt, daß auch z. B. was von der Dreiheit ergriffen wird ungerade ist (d. h. das Merkmal hat, ungerade zu sein), ist ἡ τοῦ ἀρτίου ἰδέα: hier steht ἰδέα (2mal), und ebenso steht auch μορφή, als Begriff. Das Schwanken ist begreiflich aus dem wechselnden Gesichtspunkt der Betrachtung, indem der Begriff zum Teil für sich untersucht wird (was die Beachtung seines begrifflichen Gegenteils einschließt), zum Teil in seinem Verhältnis zu ihm untergeordneten Begriffen. Sachlich wüßte ich wirklich den Begriff einer abstrakten Eigenschaft und den Inhalt dieses Begriffs nicht auseinander zu halten. Der Ausdruck αὐτὸ τὸ εἶδος, z. B. περιττοῦ oder θερμοῦ, ψυχροῦ, meint hier nicht dasselbe, was sonst αὐτὸ τὸ περιττόν, τὸ θερμόν, ψυχρόν heißt. Denn der Gegensatz, der in dem hervorhebenden αὐτό angedeutet ist, liegt nicht in den Einzelerscheinungen, die unter den Begriff fallen,[56] sondern in logisch untergeordneten, durch Verbindung mit weiteren Merkmalen enger abgegrenzten Begriffen, z. B. τριάς, πῦρ — wofür sicherlich auch τριάδος, πυρὸς τὸ εἶδος gesagt werden dürfte. Nach der Ausdrucksweise späterer Dialoge (z. B. des Sophistes)

---

[55] Ich übersehe nicht, daß es vorher auch von den abstrakten Begriffen selbst heißt, daß sie einander nicht aufnehmen (φαίνεται . . . ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἄλληλα οὐ δεχόμενα). Auch nachher, 105 d, ist das ἀνάρτιον als μὴ δεχόμενον τὴν τοῦ ἀρτίου ἰδέαν der abstrakte Begriff des Geraden: und so ist dort kaum zu entscheiden, ob man die ἰδέα τοῦ ἀρτίου als seinen begrifflichen Gegensatz oder als das Merkmal desselben, des Ungeraden, fassen soll.

[56] Von diesen ist nur nebenbei die Rede, und es würde zu weit führen, wenn ich die Anschauung beleuchten wollte, die über ihr Verhältnis zu den Begriffen, von denen sie „erfaßt" werden, an unserer Stelle vorliegt. Nur auf eine Sonderbarkeit des Ausdrucks sei aufmerksam gemacht. Nach einstimmiger Überlieferung heißt es 104 d, daß die ἄλλα (die komplexen Begriffe) das was sie erfassen dazu zwingen τὴν αὑτοῦ ἰδέαν ἴσχειν, nicht τὴν αὑτῶν (ἑκάστου). Demnach erhält das Einzelding, indem es von einem Begriffe bemeistert wird, die ihm selbst eigentümliche Form. Sachlich ist diese seine Form aber (vgl. 101 c) eben doch die durch den Begriff ihm mitgeteilte.

ließe sich unser αὐτὸ τὸ εἶδος ersetzen durch ὅλον τὸ εἶδος oder ὅλον τὸ γένος, und die ἄλλα ἄττα könnte man als τὰ μέρη τοῦ εἴδους bezeichnen. Also man wird sagen dürfen, εἶδος und ἰδέα stehen hier ganz gleichwertig teils im Sinne des durch sein Merkmal bestimmten Begriffes, teils auch des Begriffsmerkmals, der begrifflichen Formbestimmtheit; und wenn man etwas Besonderes in diesem Wortgebrauch sieht und ihn nicht als ganz gleichartig nimmt mit dem vom Hippias, Euthyphron und Menon her uns bekannten, so besteht die Besonderheit eben darin, daß hier das Verhältnis eines allgemeinen, durch ein einfaches Eigenschaftswort gekennzeichneten Begriffes zu ihm untergeordneten komplexen Begriffen ins Auge gefaßt wird.

Endlich 106d αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος. Das ist offenbar wieder =αὐτὸ ὃ ἔστιν ἡ ζωή, und zwar ganz in dem Sinne des Gebrauchs von εἴδη in 102b.

Es fehlt noch die Übersicht über die Stellen von σχῆμα, γένος, μέρος, φύσις usw. Ich gebe sie nur mit Auswahl dessen, was mir nicht völlig belanglos scheint. 72b πάντα τελευτῶντα τὸ αὐτὸ σχῆμα ἂν σχοίη (wenn es keinen Kreislauf des Werdens, sondern nur eine Richtung der Bewegung vom Leben zum Tode gäbe) — c εἰ . . . μένοι ἐν τούτῳ τῷ σχήματι τὰ τεθνεῶτα καὶ μὴ πάλιν ἀναβιώσκοιτο — 100d σχῆμα neben χρῶμα — — 78a τὰ τῶν βαρβάρων γένη — 81e εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τὰ τῶν τοιούτων θηρίων ἐνδύεσθαι — 82a τῶν λύκων κτλ. γένη — b πολιτικόν τε καὶ ἥμερον γένος ἤ που μελιττῶν ἢ σφηκῶν . . . τὸ ἀνθρώπινον γ. . . . θεῶν γ. — 87c πολυχρονιώτερον τὸ γένος ἀνθρώπου ἢ ἱματίου — — 93a wenn die Seele Harmonie ist, kann sie nicht ἐναντιωθῆναι τοῖς αὐτῆς μέρεσιν — 110d unsere kostbaren Edelsteine sind μόρια der in bevorzugteren Gegenden befindlichen Massen — (58a ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι — 113e ἡ προσήκουσα μοῖρα: Los, Schicksal) — — 67a μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου (des Körpers) φύσεως — (71e ταύτῃ χωλὴ ἔσται ἡ φύσις cf. 96a περὶ φύσεως ἱστορίαν — 78c. 79b. 88a —) 80a τῷ μὲν δουλεύειν . . . ἡ φύσις προστάττει, τῷ δὲ . . . δεσπόζειν — 87e ἀπολομένης τῆς ψυχῆς . . . τὴν φύσιν τῆς ἀσθενείας ἐπιδεικνύοι τὸ σῶμα — 103b τὸ ἐναντίον . . . οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει — 109e εἰ ἡ φύσις ἱκανὴ εἴη ἀνέχεσθαι θεωροῦσα — 111e ἔστιν . . . αὕτη ἡ αἰὼρα διὰ φύσιν τοιάνδε τινά.

Unser Weg führt uns weiter zur **Politeia**. Ich beginne mit εἶδος und teile zuerst im Wortlaut die an Zahl stark vorherrschenden Stellen mit, wo εἶδος ganz unzweifelhaft im Sinne

der logischen Gattung (oder Art) steht, auch mit „Form“ übersetzbar, füge aber einstweilen schon der Übersicht halber die nackten Seitenzahlen der übrigen Stellen bei: II 357 c *τρίτον ὁρᾷς εἶδος ἀγαθοῦ* — 358 a *τοῦ ἐπιπόνου εἴδους* — 363 e *ἄλλο εἶδος λόγων* — 376 e *λόγων διττὸν εἶδος* — 380 d — III 389 b — 392 a *λοιπὸν εἶδος λόγων* — 396 b *ἔστι τι εἶδος λέξεως* — c *ἀνόμοιον τούτου εἶδος* — 397 b *τὰ δύο εἴδη τῆς λέξεως* — c *τὸ τοῦ ἑτέρου εἶδος* — 400 a *τρί' ἄττα εἴδη* — 402 c — 402 d — 406 e *τούτου τοῦ εἴδους τῆς ἰατρικῆς* — 413 d *τρίτου εἴδους γοητείας* — IV 424 c *εἶδος καινὸν μουσικῆς* — 432 b *τὸ λοιπὸν ... εἶδος* — 433 a *τοῦτό ἐστιν ἤτοι τούτου τι εἶδος ἡ δικαιοσύνη* — 434 b — 434 d — 435 b — 435 c (2) — 435 e — 437 c — 437 d *ἐπιθυμιῶν τι εἶδος* — 439 e — 440 c *λογιστικοῦ τι εἶδος* — 440 e — 445 c *ὅσα καὶ εἴδη ἔχει ἡ κακία ... ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας* — *ὅσοι πολιτειῶν τρόποι εἰσὶν εἴδη ἔχοντες* — *ἀριστοκρατία ... ἓν εἶδος* — V 449 a *τέτταρσι πονηρίας εἴδεσιν* — 449 c *δοκεῖς ... εἶδος ὅλον οὐ τὸ ἐλάχιστον ἐκκλέπτειν τοῦ λόγου* — 454 a *κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν* — 454 b — 454 c *ἐκεῖνο τὸ εἶδος τῆς ... ὁμοιώσεως* — 459 d — 475 b *ὃν ἄν τινος ἐπιθυμητικὸν λέγωμεν, παντὸς τοῦ εἴδους τούτου φήσομεν ἐπιθυμεῖν* — 476 a — 477 c *φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ ... δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα ..., εἰ ἄρα μανθάνεις ὃ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος* — 477 e *δόξαν εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἄλλο εἶδος οἴσομεν;* — VI 509 d *διττὰ εἴδη· ὁρατόν, νοητόν* (vorher *νοητοῦ γένους* im Gegensatz von *ὁρατοῦ*, nachher *τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ ... τοῦ νοουμένου*) — 510 b — 510 c *γωνιῶν τριττὰ εἴδη* — 510 d — 511 a *τοῦτο ... νοητὸν τὸ εἶδος ἔλεγον* — 511 c (2) — VII 530 c *πλείω εἴδη παρέχεται ἡ φορά* — 532 d. e *τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως καὶ κατὰ ποῖα δὴ εἴδη διέστηκε* — VIII 544 a *τῶν λοιπῶν πολιτειῶν τέτταρα εἴδη* — 544 d *ἢ τινα ἄλλην ἔχεις ἰδέαν πολιτείας, ἥτις καὶ ἐν εἴδει διαφανεῖ τινι κεῖται;* — *καὶ ἀνθρώπων εἴδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι, ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν* — 559 e *ὥσπερ ἡ πόλις μετέβαλλε βοηθησάσης τῷ ἑτέρῳ μέρει ξυμμαχίας ἔξωθεν ὁμοίας ὁμοίῳ, οὕτω καὶ ὁ νεανίας μεταβάλλει βοηθοῦντος αὖ εἴδους ἐπιθυμιῶν ἔξωθεν τῷ ἑτέρῳ κτλ.* — IX 572 a — 572 a *δεινόν τι καὶ ἄγριον ... ἐπιθυμιῶν εἶδος* — 572 c — 580 d — 581 c *ἡδονῶν τρία εἴδη* — 581 e — 584 c *ἡδοναὶ σχεδὸν αἱ πλεῖσταί τε καὶ μέγισται τούτου τοῦ εἴδους εἰσί, λυπῶν τινες ἀπαλλαγαί* — 585 b *πότερα οὖν ἡγεῖ τὰ γένη μᾶλλον καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, τὰ οἷον σίτου καὶ ποτοῦ ... ἢ τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης* (die „Klasse“, wozu ... gehören) — 590 c — X 595 b — 596 a — 597 a — 597 b *ζωγράφος*

δή, κλινοποιός, θεός· τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἴδεσι κλινῶν — 597 c — 612 a — 618 a.

Ich habe vielleicht einen Fehler gemacht, indem ich die dritte Stelle aus 445 c und die aus 544 d ohne Umstände mit den übrigen als Belege für den einfachen logischen Gebrauch des Wortes εἶδος zusammennahm. Mit dem Ausdruck dieser Stellen ist zu vergleichen *Πολιτ.* 262 b *τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω . . . (διὰ μέσων ἀσφαλέστερον ἴέναι τέμνοντας) καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἄν τις προστυγχάνοι*, *Πολιτ.* 285 b: wer die allgemeinen Züge einer Gattung wahrnimmt, soll sich damit nicht begnügen und *μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας, ὁπόσαιπερ ἐν εἴδεσι κεῖνται*, *Τιμ.* 66 d: *εἴδει οὐδενὶ ξυμβέβηκε ξυμμετρία πρὸς τό τινα ἔχειν ὀσμήν* (auch 67 a, siehe oben S. 238), *Νομ.* 894 a: *κινήσεις πάσας εἰρήκαμεν ὡς ἐν εἴδεσι λαβεῖν μετ' ἀριθμοῦ* (wozu oben auch an *Τιμ.* 53 b, 54 d erinnert worden ist). Unverkennbar tritt auch in jenen zwei Sätzen der Politeia der Gedanke zutage, daß die logische Gattung in engem Anschluß an die natürlichen Verhältnisse der Dinge — die eben, wie es im Kratylos heißt, *αὐτὰ αὐτῶν τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας* haben oder ihre *ἰδία φύσις, . . . οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν, ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗπερ πέφυκεν* (385 e, 386 d. e, 387 d) — zu bilden sei. Trotz dieses Nebengedankens bleibt indes am Ende der Sinn des Wortes εἶδος doch der der logischen Gattung. Das Beispiel des Satzes *ὅσοι πολιτειῶν τρόποι εἰσὶν εἴδη ἔχοντες* läßt sich von denen der unmittelbar in 445 c vorangehenden und der nachfolgenden Sätze jedenfalls nicht scharf lostrennen. Und jenes *ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς* ist ungefähr gleichartig mit dem Satze *Τιμ.* 59 b, das Gold sei ein *μονοειδὲς γένος* (vgl. auch IX 580 d. e für das dritte εἶδος der Seele gibt es *διὰ πολυειδίαν* keinen recht passenden Namen).

Mit weniger Bedenklichkeit wird man den bisher angeführten Stellen auch noch die anreihen dürfen, die von den *εἴδη* der Bürger des Staates und der Kräfte der Seele handeln. Für die Unterscheidung der Bürger wäre *γένος* im Sinne der Berufsstände der näherliegende Ausdruck: wenn statt seiner[57] gelegentlich das Wort εἶδος gewählt ist, so ist damit eben die begriffliche Sonderung bezeichnet; und ganz ebenso sind, wenn von entsprechenden *εἴδη* der Seele die Rede ist, die Grundkräfte oder

[57] der, siehe unten, auch mehrfach verwendet wird, freilich so, daß *γένος* wohl auch nur im logisch klassifizierenden Sinne steht.

nach bestimmter Eigenart voneinander verschiedenen Grundäußerungen der Seele unter den logischen Gesichtspunkt gestellt, den eine systematisierende oder klassifizierende Betrachtung anwendet (und sind so als „Gattungen", als „Arten" bezeichnet[58]). Die Beispiele sind folgende: IV 435 c: wie die Stadt drei *γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρικόν, φυλακικόν*, in sich befaßt, so hat der einzelne Mensch *τὰ αὐτὰ ταῦτα εἴδη ἐν τῇ αὑτοῦ ψυχῇ* — *τὰ τρία εἴδη ταῦτα* — 435 e *τὰ αὐτὰ ἐν ἑκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἴδη τε καὶ ἤθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει* — 437 c *τὰ εἴδη τὰ νῦν δὴ λεχθέντα* — 439 e *ταῦτα . . . δύο ἡμῖν ὡρίσθω εἴδη ἐν ψυχῇ ἐνόντα* — 440 e *ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἴδη εἶναι ἐν ψυχῇ* — IX 572 a *ἡσυχάσας μὲν τὼ δύο εἴδη, τὸ τρίτον δὲ κινήσας, ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται* — 580 d *ὥσπερ πόλις διῄρηται κατὰ τρία εἴδη, οὕτω καὶ ψυχὴ ἑνὸς ἑκάστου τριχῇ* — 581 e *ἀμφισβητοῦνται ἑκάστου τοῦ εἴδους αἱ ἡδοναί* — 590 c *ὅταν τις ἀσθενὲς φύσει ἔχῃ τὸ τοῦ βελτίστου εἶδος*: das ist eben jenes, *ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται* — X 595 b *χωρὶς ἕκαστα διῄρηται τὰ τῆς ψυχῆς εἴδη.*

Immerhin bleibt der Sinn von *εἶδος*, dessen Anwendung, der Analogie von Staat und Einzelmensch folgend, auf einer Übertragung beruht und also bildlich ist, ziemlich unbestimmt. Irgendein recht farb- und inhaltsloses Wort, das einen objektiven Bestand oder die Vorstellung eines solchen anzeigt, also etwa „Verhältnis", „Kraft" oder auch „Form", mag ebensogut wie „Art, Gattung" zur Übersetzung benützt werden.[59] Man kann die *εἴδη ψυχῆς* auch als „Grundbestimmtheiten" der Seele bezeichnen. Die Bedeutung des Wortes fällt aber doch nicht zusammen mit der im Hippias, Euthyphron und Menon, wo es ebenfalls als „Grundbestimmtheit" übersetzt werden konnte. Schon daß es dort immer im Singularis stand, hier im Pluralis vorkommt, macht einen bedeutsamen Unterschied aus: dort ist die Grundbestimmtheit zu verstehen als das Grundmerkmal, der wesentliche Inhalt eines Gattungsbegriffs, und es ist dabei ein kausales Verhältnis zwischen dieser Grundbestimmtheit und den Dingen oder Verhältnissen, in denen sie wirksam ist, sowie den für diese von uns gebrauchten Wortbezeichnungen angenommen; hier dagegen handelt es sich um Grundbestimmtheiten, die, an einem Ganzen hervortretend, die Zerlegung desselben in natürliche Teile ermöglichen.

Die Bedeutung der logisch gebildeten Klasse scheint mir auch noch vorzuliegen in V 454 b *τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε*

[58] oder auch als „Grundformen", auf denen die Arteinteilung beruht.

[59] Vgl. unten S. 295 die Bemerkungen zu X 612 a.

καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον ὡριζόμεθα τότε, ὅτε τὰ ἐπιτηδεύματα ἄλλῃ φύσει ἄλλα, τῇ δὲ αὐτῇ τὰ αὐτὰ ἀπεδίδομεν: „wie und unter welchem Gesichtspunkt haben wir damals eine Klasse von verschiedener und eine von gleicher Naturanlage unterschieden?“ — Bei IV 434b bin ich im Zweifel, ob εἶδος im Sinn der Klasse (der Ordnung, des Rangs) oder des äußeren Gebarens (vgl. unten IX 572c) und Aussehens zu nehmen ist: ὅταν ... χρηματιστὴς φύσει ... ἐπαιρόμενος ἢ πλούτῳ ἢ πλήθει ἢ ἰσχύϊ ... εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῇ ἰέναι: als Ersatz für εἶδος kann ich mir ebensogut σχῆμα wie γένος (μέρος) denken. — Jedenfalls gehören hierher noch die zwei Stellen, wo εἶδος umschreibend steht, III 389b und V 459d: beidemal ἐν φαρμάκου εἴδει (loco).

In weitaus den meisten der hier zusammengestellten Fälle ist εἶδος mit einem genetivus partitivus verbunden oder ist ein solcher zu ergänzen und handelt es sich um die durch spezifische διαφοραί bedingte Teilung eines weiteren, allgemeineren Begriffes, so daß man statt εἶδος ohne weiteres auch μέρος brauchen könnte, wie denn 559e auch μέρος und εἶδος miteinander abwechseln. Dagegen gilt dies nicht für 396c, für drei der Beispiele aus 445c, für 449c (wo übrigens trotzdem auch μέρος οὐ τὸ ἐλάχιστον eingesetzt werden könnte), 475b, 477c, 544d. Wenn hier zum Teil gerade die Einheitlichkeit des Gattungsbegriffs hervorgehoben wird, so ist dieser kaum zu unterscheiden von der logischen Form, die seine Einheit herstellt, oder dem Begriffsmerkmal. Ja vielleicht sind die εἴδη in 445c, 544d und ebenso die ἰδέαι in der damit verglichenen Stelle *Πολιτ.* 262b eher begriffliche Merkmale als durch solche umschriebene Klassen. An einer Stelle jedenfalls bedeutet εἶδος nichts anderes als: „begriffliches Merkmal“, „Begriffsform“; nämlich IV 435b δίκαιος ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει.

Auch in der Bedeutung der äußerlichen Erscheinung oder Gestalt kommt εἶδος einige Male in der Politeia vor, nämlich sicher wenigstens an drei Stellen: II 380d (wo es mit ἰδέα und μορφή abwechselt) ἆρα γόητα τὸν θεὸν οἴει εἶναι καὶ οἷον φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις, ... ἀλλάττοντα τὸ αὑτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς — III 402d ἔν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἤθη ἐνόντα καὶ ἐν τῷ εἴδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ ξυμφωνοῦντα — X 618a(b) δοκίμων ἀνδρῶν βίους, τοὺς μὲν ἐπὶ εἴδεσι καὶ κατὰ κάλλη ... (τοὺς δ' ἐπὶ γένεσι καὶ προγόνων ἀρεταῖς). Mit Wahrscheinlichkeit kann hierher noch gezogen werden VI 510d τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ

αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ... καὶ διαμέτρου αὐτῆς. Adam zwar übersetzt: 'visible kinds' (sichtbare „Arten"); richtiger aber dürfte sein: sichtbare „Gebilde", „Gestalten". (Über 434b s. oben.)

Art des Verhaltens dürfte die Bedeutung sein in IX 572c *συγγενόμενος ... ἀνδράσι μεστοῖς ὧν ἄρτι διήλθομεν ἐπιθυμιῶν ὁρμήσας εἰς ὕβριν καὶ τὸ ἐκείνων εἶδος.* 'to their fashions' übersetzt Campbell mit Verweisung auf Thuk. VIII 56, 2 *τρέπεται ἐπὶ τοιόνδε εἶδος,* 'their kind of conduct' Adam, der noch Thuk. II 41, 1, VI 77, 2 heranzieht. Stallbaum freilich schrieb: genus cupiditatum quibus illi dediti sunt. Weit eher noch möchte ich die Stelle zusammennehmen mit den zwei demnächst zu besprechenden und durch *εἶδος* die innere Gemütsverfassung bezeichnet glauben.

Nun fehlt noch eine Anzahl eigenartiger oder wenigstens eine eigenartige Deutung zulassender Stellen, die ich für den Schluß aufgespart habe. Bei ihnen ist es zum Teil notwendig, einen größeren Abschnitt des Textes mit in Betracht zu ziehen. III 402a—c *ὥσπερ ... γραμμάτων πέρι τότε ἱκανῶς εἴχομεν, ὅτε τὰ στοιχεῖα μὴ λανθάνοι ἡμᾶς ὀλίγα ὄντα ἐν ἅπασιν οἷς ἔστι περιφερόμενα καὶ οὔτ' ἐν σμικρῷ οὔτ' ἐν μεγάλῳ ἠτιμάζομεν αὐτά, ὡς οὐ δέοι αἰσθάνεσθαι, ἀλλὰ πανταχοῦ προὐθυμούμεθα διαγιγνώσκειν ... — οὐκοῦν καὶ εἰκόνας γραμμάτων, εἴ που ἢ ἐν ὕδασιν ἢ ἐν κατόπτροις ἐμφαίνοιντο, οὐ πρότερον γνωσόμεθα, πρὶν ἂν αὐτὰ γνῶμεν, ἀλλ' ἔστι τῆς αὐτῆς τέχνης τε καὶ μελέτης; — ... ἆρ' οὖν οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ ἐσόμεθα ..., πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη καὶ ἀνδρείας ... καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὖ ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν καὶ ἐνόντα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανώμεθα καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν καὶ μήτε ἐν σμικροῖς μήτε ἐν μεγάλοις ἀτιμάζωμεν, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οἰώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης;* In meiner Inhaltsdarstellung der Politeia habe ich[60] den Sinn mit folgenden Worten widergegeben: „Nicht bloß um äußerliches Auffassen der schönen Formen und Darstellungen handelt es sich, sondern darum, daß diese als Ausprägungen und Sinnbilder geistiger Trefflichkeit und umgekehrt alles Unschöne, Mißförmige als Ausdruck geistiger Mangelhaftigkeit empfunden und erkannt werde; und es ist im Grunde dieselbe Kunst und Ergebnis derselben Schulung, daß man die Verwirklichung der Selbstbeherrschung, der Tapferkeit, des Edelmuts und Hochsinns und anderer Tugenden sowie der ihnen entgegengesetzten Laster in der menschlichen Seele wahrnehme und daß

[60] S. 34.

man die Abspiegelung dieser geistigen Eigenschaften in der Haltung des Körpers und sinnlichen Darstellungen erkenne, und erst mit der Wahrnehmung jener innerlichen Verhältnisse oder Zustände vollendet sich jene Kunst." Nach dem ganzen Zusammenhang sind unter den *εἰκόνες* der einzeln aufgeführten *ἀρεταί* und ihres Gegenteils die einem gewissen psychischen Habitus (einer *ἕξις* oder einem *σχῆμα ψυχῆς*) entsprechenden Gestaltungen des Wortausdrucks und der Melodie eines Liedes sowie der körperlichen Haltung zu verstehen. Dagegen die aus dem Herzen hervorgehenden Gedanken, die Gefühle, Stimmungen und Willensregungen des Herzens machen wohl miteinander nach Platons Ansicht die *ἀρετή* oder das Laster, die Schlechtigkeit, selber aus.[61] Nur der *μουσικός*, der wirklich Gebildete, wird imstande sein, ein Lied nach Text, Rhythmus und Melodie richtig zu werten und namentlich den effektvollen blendenden Schein von echter und edler Schönheit zu unterscheiden. Und seine richtige Beurteilung wird dadurch bedingt sein, daß er die Quelle der wahren Schönheit in der reinen und edlen, der tugendhaften Seele erkennt. Diesem Zusammenhang nach scheinen mir also die *εἴδη σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας κτλ.* entweder die geistigen „Charakterzüge" oder „Merkmale" zu sein, welche die Besonnenheit, Tapferkeit usw. in der Seele[62] ausmachen; oder auch ihre „Arten".[63]

[61] Zu beachten sind unter anderem namentlich die Sätze 399 a *κατάλειπε ἐκείνην τὴν ἁρμονίαν, ἢ . . . ἀνδρείου πρεπόντως ἂν μιμήσαιτο φθόγγους τε καὶ προσῳδίας* — 400 a *τρί' ἄττα ἐστὶν εἴδη, ἐξ ὧν αἱ βάσεις πλέκονται . . · ποῖα δὲ ποίου βίου μιμήματα, λέγειν οὐκ ἔχω . . .* b *βουλευσόμεθα τίνες τε ἀνελευθερίας καὶ ὕβρεως ἢ μανίας καὶ ἄλλης κακίας πρέπουσαι βάσεις καὶ τίνας τοῖς ἐναντίοις λειπτέον ῥυθμούς* — 401 b *ἐν κακίας εἰκόσι τρεφόμενοι ἡμῖν οἱ φύλακες ὥσπερ ἐν κακῇ βοτάνῃ.* — Vgl. auch 400 d und 402 a, was ich nicht ausschreiben will, und dazu noch 443 c. d *ἦν ἄρα . . . εἰδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης τὸ τὸν μὲν σκυτοτόμον φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν καὶ ἄλλο μηδὲν πράττειν, τὸν δὲ τεκτονικὸν τεκταίνεσθαι . . ., τὸ δέ γε ἀληθὲς τοιοῦτο μέν τι ἦν . . . ἡ δικαιοσύνη, ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς ὡς ἀληθῶς . . ., μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη.* Auch die entsprechenden Ausführungen am Anfang des zweiten Buches der Nomoi wird man mit Nutzen vergleichen.

[62] also das, was *Νομ.* II, 655 b mit *σχήματα ψυχῆς αὐτῆς* bezeichnet ist, denen *σχήματα εἰκόνων* als ihre Ausprägungen gegenübergestellt werden; vgl. meinen Kommentar zu der Stelle.

[63] Die Genetive *σωφροσύνης, ἀνδρείας κτλ.* sind auch bei dieser zweiten Auffassung, wie Adam richtig bemerkt, den Bestand angebende (genitives of definition), nicht partitive; denn Unterarten nicht der *σωφροσύνη* oder der *ἀνδρεία* sind gemeint, sowenig wie solche des einzelnen Buchstabens *α, β, γ, δ*, sondern Unterarten der psychischen *ἕξις* sowie der allgemeinen Laut- oder Schriftbezeichnung.

Denn die *εἴδη σωφροσύνης, ἀνδρείας κτλ.* (mitsamt ihrem Gegenteil) sind verglichen mit den Schriftzeichen, den *στοιχεῖα, ὀλίγα ὄντα*, deren jedes, z. B. das *α* oder *β*, sich als ein *εἶδος* im Sinne der Unterart bezeichnen ließe, das in unendlich vielfache Verbindungen mit anderen eingehend sich darstellt (*πανταχοῦ περιφέρεται*). Das also ist meine Ansicht von der Stelle. Aber die Entgegensetzung dieser *εἴδη αὐτά* gegen ihre *εἰκόνες* legt eine Beziehung auf die Ausführungen im fünften, sechsten und siebten Buche nahe, und es ist darum wohl zu verstehen, daß andere Gelehrte auch hier in den *εἴδη* jene unsinnlichen Wesenheiten erblicken, deren von allen äußeren Erscheinungen sowie von unserer Vorstellung unabhängiger Bestand dort geschildert wird. Immerhin besteht ein Gegensatz des Unsinnlichen und Sinnlichen an unserer Stelle auch nach meiner Auffassung: aber es ist der Gegensatz des Psychischen und seines Ausdruckes im Körper, nicht der eines jenseitigen Unsinnlichen zu der Sinnlichkeit als etwas davon Getrenntem, Diesseitigem.

Wir gehen weiter zu IV 434d. Die *δικαιοσύνη* ist, vorläufig für den Staat, definiert als *οἰκειοπραγία* jedes der in ihm vorhandenen drei *γένη*. Die Definition, heißt es, kann als voll befriedigend gelten, *ἐὰν . . . ἡμῖν καὶ εἰς ἕνα ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων ἰὸν τὸ εἶδος τοῦτο ὁμολογῆται καὶ ἐκεῖ δικαιοσύνη εἶναι.* Ich glaube, der Übersetzer hat hier die Wahl zwischen den Ausdrücken „diese Form", „diese Art und Weise des Verhaltens", „diese innere Verfassung". Demnach scheint mir der Gebrauch des Wortes *εἶδος* hier nicht erheblich verschieden zu sein von dem in 572c oder so ziemlich derselbe wie 402c, falls die erste der von mir dort gegebenen Deutungen das Richtige traf. Kurz und gut ist auch hier wieder Adam mit folgenden Bemerkungen: „Das *εἶδος* ist halb personifiziert (vgl. *ὅταν — ἐλθὸν ἐρώτημα ἔρηται* VII 538d); es heißt von ihm, daß es 'eingehe in' den einzelnen Menschen, nur darum, weil wir es zuerst im Staate entdeckt haben". Ich möchte nur noch beifügen, daß die Personifikation keine andere ist als die bei geistigen Regungen so ganz gewöhnliche, die vorliegt auch in Ausdrücken wie *Ἰολ.* I 330d *εἰσέρχεται αὐτῷ δέος* oder 331a *τῷ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι*, übrigens auch *Ἱππ. Ἰ* 289d (siehe oben S. 256). Daß man nicht an die Idee in einem besonderen und tieferen Sinne denken darf, wird sich auch herausstellen, wenn man z. B. *Ἰολ.* II 358b mitbeachtet, wo Glaukon dem Sokrates die Aufgabe stellt,

damit man über den Wert und Unwert der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit entscheiden könne, klar zu machen, *τί τ' ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἑνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτῶν ἐᾶσαι χαίρειν.*

V 476a. b. Sokrates hat den Sinn des Wortes *φιλόσοφος* erklärt. Glaukon wendet ein, daß man nach dieser, von der Analogie mit ähnlich gebildeten Wörtern ausgehenden Erklärung auch die Schaulustigen und die Leute, die jeder Musik oder dramatischen Aufführung nachlaufen oder die Kunstgriffe eines beliebigen Handwerks zu erlernen bestrebt seien, als Philosophen anerkennen müßte. Dagegen sagt Sokrates wieder, solche seien *ὅμοιοι φιλοσόφοις*: wahre Philosophen aber seien *τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας.* Darunter seien zu verstehen diejenigen, welche das Wesen des Schönen selbst, seine *φύσις* oder sein *εἶδος*, das für sich einheitlich und einfach ist und nur zufolge seiner Beziehungen zu Handlungen, Körpern und zu anderen Wesenheiten in vielfacher Gestalt sich darstellt, geistig zu erschauen verlangen und dazu befähigt sind, nicht aber die sich genügen lassen an schönem Klang, schönen Farben, Gestalten u. dgl. Diese verwechseln, Träumenden gleich, die Nachbildung, die sie für die einzige Wirklichkeit halten, mit dem Original; nur die wenigen anderen, die ein *αὐτὸ καλόν* außer den *μετέχοντα αὐτοῦ* erblicken und davon unterscheiden, führen ein waches Leben. Die zwei für uns wichtigsten Sätze des Abschnitts lauten wörtlich: *περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον* und *οἱ μέν που ... φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τάς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χρόας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι.* Die *φύσις αὐτοῦ τοῦ καλοῦ* ist offenbar nur im Ausdruck verschieden von dem, was nach dem vorausgehenden Satz als *καλοῦ τὸ εἶδος* bezeichnet werden müßte: und gemeint ist das, was der Benennung einer Gattung und unseren Gedanken an die Einheitlichkeit des unter dieser Benennung zusammengefaßten Gemeinsamen als objektive Wirklichkeit zugrunde liegt. Die Verwandtschaft dieser Stelle mit gewissen Ausführungen des Kratylos und Phaidon liegt auf der Hand; ebenso die Verwandtschaft mit den Stellen aus dem zehnten Buch der Politeia, die ich im Anschluß aufführe:

X 596 a ff. *βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν . . . οἷον . . . πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι . . . ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης . . . καὶ εἰώθαμεν λέγειν, ὅτι ὁ δημιουργὸς ἑκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὁ μὲν τὰς κλίνας, ὁ δὲ τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χρώμεθα . . . οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν . . .* (597 a) *ὁ κλινοποιὸς . . . ἄρτι . . . ἔλεγες ὅτι οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ, ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά.* (c) *ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστι κλίνη· δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους . . . ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὐ . . . μὴ φυῶσιν . . . ὅτι, . . . εἰ δύο μόνας ποιήσειε, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη, ἧς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφότεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστι κλίνη ἐκείνη, ἀλλ' οὐχ αἱ δύο*: wobei schließlich übrigens *εἶδος* wieder die Form oder das Merkmal bedeutet, so daß wir also, da es zwischenhinein (597 b, siehe oben S. 287) im Sinn der logischen Gattung gebraucht war, auf engstem Raum einem mehrfachen Bedeutungswechsel von *εἶδος* gegenüberstehen. Hervorzuheben ist noch, daß der Beweisführung des letzten Satzes die Voraussetzung zugrunde liegt, die besonders auszusprechen Platon für überflüssig erachtet: es müsse die von uns zu beobachtende Formgleichheit zweier *ἐν τῇ φύσει* vorhandener Wirklichkeiten notwendig eine gemeinsame Wurzel, einen einheitlichen objektiven Grund haben, der eben ihr Wesen ausmacht. Mit dieser objektiven Grundlage des Wesens (dem *ὃ ἔστι*) eines Dinges wird dann wieder seine „Idee" gleichgesetzt.

Es fehlen noch drei Stellen am Ende des sechsten Buches. In ihnen scheint mir *εἶδος* dem deutschen „Begriff" zu entsprechen, aber allerdings mit dem Nebengedanken, daß der Begriff richtig gebildet sein müsse, und außerdem verbunden mit erkenntnistheoretischen Annahmen, über deren Sinn sich streiten läßt. Der Bezirk des Sichtbaren ist unterschieden von dem des Unsichtbaren. Für das ganze sinnliche Gebiet, heißt es, gibt es bloß Vermutungen; allein vom Unsinnlichen gibt es Erkenntnis: aber Erkenntnis im vollen und strengen Sinne nur soweit, als unsere Seele von aller sinnlichen Veranschaulichung absehend und das Hypothetische, das in einer solchen stets liegt, aufhebend 510 b *αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη* zur voraus-

setzungslosen ἀρχή fortschreitet. Ganz ähnlich heißt es von der höchsten Seelentätigkeit, die der Vernunft (dem λόγος) zukommen und kraft der δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι sich betätigen soll, 511b. c: ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.

Endlich fehlt noch eine Stelle: X 612a. Es handelt sich um die Seele. Sie ist im irdischen Dasein entstellt durch Verstümmlung und allerlei fremdartige Anhängsel. Wer ihr Wesen erkennen will, muß den Blick richten εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται ὁμιλιῶν ... καὶ τότ' ἄν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδὴς εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως· νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἴδη[64] ... αὐτῆς διεληλύθαμεν. Hier sind εἴδη wohl die Formen, in denen sich die Seele darstellt; sie stehen mit den πάθη zusammen als etwas durch zufällige Umstände Bedingtes, Wandelbares im Gegensatz zu der φύσις als dem unveränderlichen, aber schwer zu erkennenden Grundwesen. Ich kann aus dem Text nicht ganz klug darüber werden, ob die Seele ihrer Natur nach als etwas Einfaches aufzufassen sei — das ist ja die herrschende[65] Auslegung — oder als etwas zwar Zusammengesetztes, aber τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει (611b, vgl. *Tim.* 41bff. neben 69cf.). Übrigens auch wenn man aus dem zehnten Buch der Politeia herauslesen darf, daß nur der denkende Geist das wahre Wesen der Seele ausmache und daß Affekt und Sinnlichkeit (das θυμοειδὲς und ἐπιθυμητικὸν γένος) zu den entstellenden Zutaten gehören, die ihrer Erscheinung im Leibe eigentümlich sind, ist doch der Gebrauch von εἴδη an unserer Stelle nicht ganz gleich dem in IV 435c usw. oder IX 572a usw., wo der logische Gesichtspunkt der Klassifikation von Äußerungsweisen der Seele vorherrscht. Eher als „Arten" und auch eher als „Seelenteile" oder „Seelenkräfte", was für jene Stellen zu passen scheint, möchte ich hier den Ausdruck „Erscheinungsformen" wählen; und ich meine, es werde durch διεληλύθαμεν nicht sowohl eine Rückbeziehung auf jene Stellen hergestellt, als vielmehr auf die bildliche Darstellung am Ende des neunten Buches, wo in den sinnlichen Gestalten (ἰδέαι s. S. 296) eines vielköpfigen Un-

[64] Vgl. 435b. c (S. 288, 299) und die Bemerkung zu *Tim.* 48b (S. 248) und *Nom.* IX 863b (S. 251).

[65] und wahrscheinlich richtige.

geheuers, eines Löwen, einer Schlange, eines Affen und eines zu ihrer Hut bestellten Menschen und der Schilderung des Verhaltens dieser Geschöpfe zueinander psychische Verhältnisse, die *δικαιοσύνη* und *ἀδικία*, die *αὐθάδεια, δυσκολία, μαλθακία, κολακεία, βαναυσία* usw. symbolisiert sind. So darf man die Stelle wohl[66] zu denen nehmen, wo *εἶδος* die Wortbedeutung der sinnlichen Gestalt hat.

Von den 21 Beispielen des Vorkommens von *ἰδέα* sind 5 schon gelegentlich gegeben (aus II 380 d, VIII 544 d und X 596 b). Die anderen sind II 369 a *τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες* — 380 d *τῆς αὐτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν ... εἴπερ τι ἐξίσταιτο τῆς αὐτοῦ ἰδέας* — V 479 a *ὃς αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἡγεῖται ἀεὶ μὲν κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσαν, πολλὰ δὲ τὰ καλὰ νομίζει, ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ οὐδαμῇ ἀνεχόμενος, ἄν τις ἓν τὸ καλὸν φῇ εἶναι καὶ δίκαιον* — VI 486 d. e *ἦν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου τὸ αὐτοφυὲς εὐάγωγον παρέξει* — 505 a *ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται* — 507 b *πολλὰ καλὰ ... καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναί φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ ... καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν· καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν ... καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ* — 507 e f. *οὐ σμικρᾷ ἄρα ἰδέᾳ ἡ τοῦ ὁρᾶν αἴσθησις καὶ ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις τῶν ἄλλων ξυζεύξεων τιμιωτέρῳ ζεύγῳ ἐζύγησαν, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς* — 508 e *τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι* — VII 517 b *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα ... ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία κτλ.* — 526 e *κατιδεῖν ῥᾷον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν* — 534 b. c *ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιὼν ... ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν* — IX 588 c *οἷαι μυθολογοῦνται παλαιαὶ γενέσθαι φύσεις, ἥ τε Χιμαίρας καὶ ἡ Σκύλλης καὶ Κερβέρου, καὶ ἄλλαι τινὲς συχναὶ λέγονται ξυμπεφυκυῖαι ἰδέαι πολλαὶ εἰς ἓν γενέσθαι ... πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου ...* (d) *... μίαν δὴ ... ἄλλην ἰδέαν λέοντος, μίαν δὲ ἀνθρώπου ... (σύναπτε*

[66] ganz ebenso wie *Φαιδρ.* 251 b, siehe unten S. 301.

τοίνυν αὐτὰ εἰς ἓν τρία ὄντα ... περίπλασον δὴ αὐτοῖς ἔξωθεν ἑνὸς εἰκόνα, τὴν τοῦ ἀνθρώπου). —

Wir erkennen leicht wieder die Bedeutung der äußeren Erscheinung oder Gestalt in den vier Beispielen des zweiten Buches, wo 3mal *μορφή* und 1mal *εἶδος* für *ἰδέα* eintritt, und den drei Beispielen des neunten Buches. Eben so klar ist, daß die *ἰδέα κλίνης* und *τραπέζης* des zehnten Buchs, wofür wir nach 597a auch *εἶδος κλίνης* und *τραπέζης* setzen dürften, völlig auf der gleichen Linie mit dem *εἶδος κεροκίδος* im Kratylos steht; ferner, daß das Wort 479a und 507b an zweiter Stelle die objektive Grundlage der begrifflichen Einheitsform bedeutet. 5mal begegnet uns *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα.* Auch das ist nicht etwa bloß der logische Begriff des Guten, sondern die objektive Grundlage dieses Begriffs. Daß die „Idee des Guten" als höchster Gegenstand des Wissens bezeichnet wird und daß sie alle wahre und klare Erkenntnis erst möglich machen soll, das scheint mir den Gedanken einzuschließen: nur wenn die Welt so eingerichtet ist, daß wir Grund haben, eine teleologische Betrachtung auf sie anzuwenden, d. h. nur wenn sie von einer vernünftigen, weise berechnenden Macht geordnet ist, haben wir die Möglichkeit, ihre Einrichtung im ganzen und das Wesen jedes einzelnen Dings wirklich zu verstehen. Dann ist damit der Forschung ihre Methode vorgezeichnet — dieselbe, die schon im Phaidon als die richtige, nur eben verzweifelt schwierige, angedeutet war —: nämlich eben die Gedanken des göttlichen Ordners der Welt nachdenkend aufzusuchen. Aber nirgends wird von Platon hier der eitle Anspruch erhoben, den Aristoteles aus seinen Worten herausgehört haben will, als ob mit dem, was er über einen objektiven Bestand unsinnlicher Wesenheiten, seiner „Ideen", behauptet, schon die Lösung aller Welträtsel gegeben wäre. Die *εἰωθυῖα μέθοδος* in *Πολ.* X 596a (siehe oben S. 294 und vgl. dazu *Φαιδ.* 100b, *Φιλ.* 16bff., worauf auch Adam hinweist) bezeichnet den Ausgangspunkt der Untersuchung und sichert das „methodische" Fortschreiten. Aber als Methode kann sie nicht selbst schon das letzte Ergebnis sein; und wer sie als Methode bezeichnet, kann sie dafür nicht halten.

Zu besprechen sind noch die Stellen 486d.e, 507b erster Satz, 507e, 544d. In 486 ist[67] *ἑκάστου* mit *τοῦ ὄντος* zusammen-

[67] mit Adam, der 480a und 484d heranzieht, wo beidemal *ἕκαστον τὸ ὄν* steht; außerdem sei noch auf 532a *ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷ* verwiesen.

zunehmen. Auch hier ist, glaube ich, ἰδέα nicht bloß die begriffliche Einheitsform, sondern das objektive einheitliche Wesen. — 507b lege ich mir folgendermaßen zurecht: wir reden von vielen schönen, vielen guten Dingen und wieder von dem Schönen, dem Guten. Überhaupt wo wir zuerst Vielheit annahmen, da nehmen wir wiederum die Wirklichkeit einer zusammenfassenden Form an und benennen dieser entsprechend[68] jedes als das was es ist, d. h. mit einem genau genommen nicht dem Einzelding zugehörigen, sondern das allgemeine Wesen der Gattung bezeichnenden Namen. — Die Wirklichkeit der Einheitsform ist wieder nichts anderes als ihre objektive Grundlage. In μία ἰδέα selbst liegt aber zunächst bloß das Formale, aber der weitere Zusammenhang, und namentlich das οὔσης μιᾶς, führt uns darüber hinaus.[69] — 507e οὐ σμικρᾷ ἰδέᾳ könnte durch οὐ σμικρῷ μέρει (σμικρᾷ μοίρᾳ) ersetzt werden oder einfach durch σμικρῷ τῳ. Es steht also hier ἰδέα in ganz abgeblaßter Bedeutung. (Adam vergleicht Φιλ. 64e; doch dort ist ἰδέα „Merkmal".) — 544d ἄλλην ἰδέαν πολιτείας = ἄλλο σχῆμα oder ἄλλο γένος („Form" oder auch „Gattung").

Meine Stellensammlung für die Wörter, die wir neben εἶδος und ἰδέα bisher beachtet haben, μορφή,[70] γένος, μέρος, φύσις usw. ist bei der Politeia sehr lückenhaft, wohl nur für τύπος zureichend. Ich führe daraus folgendes an: II 377b μάλιστα τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος, ὃν ἄν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἑκάστῳ — 377c ἐν τοῖς μείζοσι μύθοις ὀψόμεθα καὶ τοὺς ἐλάττους· δεῖ γὰρ δὴ τὸν αὐτὸν τύπον εἶναι — 379a τοὺς τύπους . . ., ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς — οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν; — 380c εἷς . . . τῶν περὶ θεοὺς νόμων τε καὶ τύπων — 383a δεύτερον τύπον . . . ἐν ᾧ δεῖ περὶ θεῶν λέγειν — c τοὺς τύπους τούτους συγχωρῶ καὶ ὡς

[68] Ich halte es für unnötig, mit Adam κατ' ἰδέαν abzuändern in καὶ ἰδέαν. Nach Adams Text wäre ὃ ἔστι die technische Bezeichnung der ἰδέα μία selbst. Daß sachlich beide Ausdrücke sich oft decken, ist nicht zu bezweifeln. Vgl. besonders die Nachweise von ὃ ἔστι bei D. Peipers Ontologia Platonica p. 38 sqq.

[69] Mit anderen Worten, wenn wir aus κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου zu ὡς μιᾶς οὔσης die erforderliche Ergänzung ἰδέας beifügen, so hat erst dieses ergänzte Wort den Sinn der objektiven Grundlage des Begriffs, der ihm eben durch die Verbindung mit οὔσης verliehen wird. Noch wörtlicher als oben wäre die Übersetzung: wir benennen jegliches als das, was es ist, entsprechend dem einheitlichen Grundverhältnis jedes Begriffes (der Einheitlichkeit jeder Begriffsform), indem wir seine (ihre) objektive Grundlage als eine einzige setzen.

[70] Ein Beispiel für μορφή siehe oben S. 289. — σχῆμα steht z. B. neben φωνή III 393c und 397b.

νόμοις ἂν χρῴμην — III 387 c ὅσα τούτου τοῦ τύπου ὀνομαζόμενα φρίττειν ποιεῖ ... τοὺς ἀκούοντας — τὸν ἐναντίον τύπον τούτοις — 396 e αὐτὸν ἐκμάττειν ... εἰς τοὺς τῶν κακιόνων τύπους — οἷόν γε ἀνάγκη τὸν τύπον εἶναι τοῦ τοιούτου ῥήτορος — 397 c τῷ ἑτέρῳ τύπῳ τῆς λέξεως (vorher, siehe oben S. 286, τὰ δύο εἴδη τ. λεξ.) — 398 b ἐν ἐκείνοις τοῖς τύποις, οἷς ἐνομοθετησάμεθα — d ἐν τοῖς αὐτοῖς τύποις λέγεσθαι — 402 d τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου — 403 d. e εἰ ... ὅσον τοὺς τύπους ὑφηγησαίμεθα — 412 b οἱ τύποι τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς οὗτοι — 414 a ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δι' ἀκριβείας εἰρῆσθαι — IV 443 c εἰς ... τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης ... ἐμβεβηκέναι — VI 491 c ἔχεις γὰρ τὸν τύπον ὃν λέγω — VIII 559 a ἵνα τύπῳ λάβωμεν αὐτάς — (vgl. III 410 b κατὰ τὰ αὐτὰ ἴχνη ταῦτα — V 462 a εἰς τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἴχνος ἡμῖν ἁρμόττει) — — I 351 c πόλιν ἢ στρατόπεδον ἢ λῃστὰς ἢ κλέπτας ἢ ἄλλο τι ἔθνος ὅσα κοινῇ ἐπί τι ἔρχεται ἀδίκως ... (e εἴτε πόλει τινι εἴτε γένει εἴτε στρατοπέδῳ εἴτε ἄλλῳ ὁτῳοῦν) — IV 421 c ξυμπάσης τῆς πόλεως ... καλῶς οἰκιζομένης ἐατέον ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας — 428 e f. τῷ σμικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει ἑαυτῆς ... σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις καὶ ... ὀλίγιστον γίγνεται γένος, ᾧ προσήκει ταύτης τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν — 434 b ἡ τριῶν ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη ... φυλακικοῦ γένους — 435 b πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία, ὅτε ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόντα τὰ αὑτῶν ἕκαστον ἔπραττε, σώφρων δὲ αὖ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἄλλ' ἄττα πάθη τε καὶ ἕξεις, worauf folgt[71] καὶ τὸν ἕνα ἄρα ... ἀξιώσομεν τὰ αὐτὰ ταῦτα εἴδη ἐν τῇ αὑτοῦ ψυχῇ ἔχοντα διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει — 441 a ἐν τῇ πόλει ... τρία ὄντα γένη — c τὰ αὐτὰ ἐν ἑνὸς ἑκάστου τῇ ψυχῇ γένη ἐνεῖναι — d τῷ τὸ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ πράττειν τριῶν ὄντων γενῶν — 443 d τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη — 444 b δουλεύειν τῷ τοῦ ἀρχικοῦ γένους ὄντι (nämlich dem λογιστικὸν μέρος der Seele) — V[72] 477 c φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων (im Wechsel mit εἶδος) — d ἐπιστήμην ... εἰς τί γένος τίθῃς; — VI 497 b τοῦτο τὸ γένος (nämlich die philosophisch Veranlagten) — 507 c προσδεῖ ἀκοῆ καὶ φωνῇ γένους ἄλλου εἰς τὸ τὴν μὲν ἀκούειν, τὴν δὲ ἀκούεσθαι — d ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον — 509 d νοητοῦ

[71] siehe oben S. 288.

[72] Zahlreicher sind in V Stellen, wo γένος, wie in dem aus I angeführten Beispiel, nicht im Sinne der Gattung oder Klasse steht; so 453 a τοῦ ἄρρενος γένους, 459 b τὸ τῶν κυνῶν γ., 468 e τοῦ χρυσοῦ γένους, 470 c τὸ Ἑλληνικὸν γ., weiter 455 c. d (3), 459 b, 460 c, 468 e, 469 b, 473 d.

γένους τε καὶ τόπου (Gs. ὁρατοῦ) . . . τοῦ ὁρωμένου γένους (Gs. τοῦ νοουμένου. Vgl. εἶδος) — 510 a τὰ . . . ζῷα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος — VII 519 e ὅπως ἔν τι γένος („Klasse“ oder auch „Stand“ vgl. 421 c) ἐν πόλει . . . εὖ πράξει — VIII 564 c ff. τριχῇ διαστησώμεθα τῷ λόγῳ δημοκρατουμένην πόλιν . . . ἓν μὲν γάρ που τὸ τοιοῦτον γένος ἐν αὐτῇ ἐμφύεται (nämlich, wie es vorher, b, heißt τὸ τῶν ἀργῶν τε καὶ δαπανηρῶν ἀνδρῶν γένος die berufslose Drohnenbevölkerung) . . . ἄλλο τοίνυν . . . ἀεὶ ἀποκρίνεται ἐκ τοῦ πλήθους (nämlich die als κοσμιώτατοι reich Gewordenen) . . . δῆμος δ' ἂν εἴη τρίτον γένος, ὅσοι αὐτουργοί τε καὶ ἀπράγμονες — 585 b siehe S. 286 unter εἶδος — d ὅλως τὰ περὶ τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν γένη τῶν γενῶν αὖ τῶν περὶ τὴν τῆς ψυχῆς θεραπείαν ἧττον ἀληθείας . . . μετέχει — usw.[73] — — μέρος habe ich mir notiert aus 392 e, 421 d, 423 d: ὡς ἐν παιδιᾶς μέρει, 428 e, 429 b (2), 432 a, 444 b, 536 a: τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη, 559 e (siehe oben S. 286), 561 b, 577 d, 581 a, 586 e (außerdem ἐν μέρει 581 c, 615 a, 617 c). μόριον habe ich nicht aufgezeichnet; es wird aber schwerlich ganz fehlen. Mehrfach steht dafür τμῆμα: VI 509 d γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα πάλιν τέμνε ἑκάτερον τμῆμα . . . τὸ μὲν ἕτερον τμῆμα εἰκόνες — 511 b τὸ ἕτερον τμῆμα τοῦ νοητοῦ — d τοῖς τέτταρσι τμήμασι — — Aus meinen zahlreichen Belegen für φύσις wähle ich mit Verweisung auf die aus V 454 b, 476 b, X 612 a oben (S. 289, 293, 295) schon mitgeteilten Stellen folgende aus: II 359 b ἡ οὖν δὴ φύσις (unmittelbar vorher heißt es γενεσίς τε καὶ οὐσία) δικαιοσύνης αὕτη τε καὶ τοιαύτη καὶ ἐξ ὧν πέφυκε τοιαῦτα — c ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν — III 401 c ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν — IV 421 c ὅπως ἑκάστοις . . . ἡ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας — 429 d ἐκλέγονται ἐκ τοσούτων χρωμάτων μίαν φύσιν τὴν τῶν λευκῶν — 443 c φύσει ὀρθῶς ἔχειν c. infinit. — V 473 a φύσιν ἔχει[74] πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι — VI 489 b οὐ γὰρ ἔχει φύσιν[74] κυβερνήτην ναυτῶν δεῖσθαι ἄρχεσθαι ὑφ' αὑτοῦ — 493 c τὴν τοῦ ἀναγκαίου καὶ ἀγαθοῦ φύσιν ὅσον διαφέρει τῷ ὄντι — VII 525 c ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται — IX 589 b ξύμμαχον ποιησάμενος τὴν τοῦ λέοντος φύσιν (588 d war von der durch die Phantasie gebildeten ἰδέα λέοντος, die das θυμοειδὲς μέρος der Seele veranschaulichen soll, die Rede) — 591 b ὅλη ἡ ψυχὴ εἰς τὴν βελτίστην φύσιν

[73] z. B. X 616 c τὸν σφόνδυλον μικτὸν ἐκ τούτου (nämlich aus ἀδάμας) καὶ ἄλλων γενῶν.

[74] cf. Νομ. VIII 839 d δοκεῖ φύσιν ἔχειν γίγνεσθαι.

καθισταμένη — X 597b τριτταί τινες κλῖναι αὗται γίγνονται· μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἂν . . . θεὸν ἐργάσασθαι . . . (c) . . . μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην . . . (πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν — d μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν — φυτουργὸν τούτου προσαγορεύωμεν . . ., ἐπειδήπερ φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τἆλλα πάντα πεποίηκεν) — d. e τὸν ζωγράφον . . . τοῦ τρίτου . . . γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητὴν καλεῖς (nachher τρίτος τις ἀπὸ . . . τῆς ἀληθείας πεφυκώς) — 598a ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει ἕκαστον. Weggelassen habe ich insbesondere die Stellen, wo φύσις die Naturanlage oder (auch im Dual und Plural, wie 410e, 455d) natürliche Eigenschaft von Menschen, Tieren, konkreten Gegenständen (z. B. σώματος) oder eben diese selbst nach ihrer natürlichen Beschaffenheit (wie 408d, 491d) bezeichnet. Besonders häufig wird dabei die φύσις der τροφή und παιδεία, den ἐπιτηδεύματα und ἔθη gegenübergestellt.

Die Reihe kommt an den **Phaidros**. Ich beginne wieder mit εἶδος. 5mal finden wir dieses in der Bedeutung der äußeren Erscheinung oder Gestalt; nämlich 229d τὸ τῶν Ἱπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι — 246b πᾶσα ἡ ψυχὴ . . . πάντα . . . οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη — 249b οὗ ἐν ἀνθρώπου εἴδει ἐβίωσαν βίου — 251b ὥρμησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς ῥίζης ὁ τοῦ πτεροῦ καυλὸς ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος („Oberfläche", Stallbaum: ‚subter universam animi speciem') — 253d τὸ . . . εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος. Auch hier herrscht jedoch die Bedeutung der Klasse oder Gattung vor und steht das Wort namentlich bei Teilung eines Oberbegriffs entweder mit genetivus partitivus oder so, daß ein solcher zu ergänzen ist. Die klaren Beispiele dafür sind 259d κατὰ τὸ εἶδος ἑκάστης τιμῆς — 263b δεῖ ταῦτα ὁδῷ διῃρῆσθαι καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἴδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή — 265a μανίας εἴδη δύο — e κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν — 266c τοῦτο μὲν τὸ εἶδος ὀρθῶς ἔμοιγε δοκεῖς καλεῖν διαλεκτικὸν καλῶν· τὸ δὲ ῥητορικὸν δοκεῖ μοι διαφεύγειν ἔθ' ἡμᾶς — 270d (ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὁτουοῦν φύσεως· πρῶτον μέν, ἁπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν . . . ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἁπλοῦν ᾖ κτλ.) ἐὰν δὲ πλείω εἴδη ἔχῃ — 271 (a ψυχὴν ἰδεῖν, πότερον ἓν καὶ ὅμοιον πέφυκεν ἢ κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές . . .) d ἀνάγκη εἰδέναι, ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει . . . τούτων δὲ δὴ διῃρημένων λόγων αὖ τόσα καὶ τόσα ἐστὶν εἴδη, τοιόνδε ἕκαστον — 272a ὅσ' ἂν εἴδη μάθῃ λόγων, τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν — 273d κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα — 277b κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου

τέμνειν — c τὸ προσαρμόττον ἑκάστῃ φύσει εἶδος ἀνευρίσκων. — Mit ziemlicher Sicherheit gehört hierher auch 237a δι' ᾠδῆς εἶδος λίγειαι (Μοῦσαι); dann etwa noch 263c καλὸν γοῦν ἂν ... εἶδος εἴη κατανενοηκώς, wobei καλὸν εἶδος von καλόν τι πρᾶγμα kaum verschieden scheint.[75]

Mehrere Beispiele desselben Gebrauchs sind auch enthalten in den etwas schwierigen Sätzen 265c ff., die ich unverkürzt widergeben und durch beigefügte Übersetzung möglichst deutlich machen will: τούτων δέ τινων ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν, εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνῃ λαβεῖν δύναιτό τις, οὐκ ἄχαρι. Τίνων δή; Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. ὥσπερ τὰ νῦν δὴ περὶ Ἔρωτος, ὃ ἔστιν, ὁρισθέν, εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτ' ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος. Τὸ δ' ἕτερον δὴ εἶδος τί λέγεις, ὦ Σώκρατες; Τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν (siehe oben!), κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον· ἀλλ' ὥσπερ ἄρτι τὼ λόγω τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἕν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην, ὥσπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς ἓν ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἡγησαμένω τὼ λόγω, ὁ μὲν τὸ ἐπ' ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανῆκε κτλ. „Da hier einigermaßen aus Zufall zwei Arten des Verfahrens in meinen Reden benützt (durch Reden verwirklicht) worden sind, so wäre es hübsch, wenn jemand deren Bedeutung kunstmäßig zu erfassen vermöchte. — (Welcher beiden denn? =) Was wären denn diese beiden Arten? — Durch umspannenden Blick das vielfach Zerstreute in eine Form zusammenzufassen, (damit man jegliches abgrenzend deutlich mache, worüber man immer belehren wolle =) damit wer immer Belehrung erteilen will seinen Gegenstand im einzelnen Falle durch Definition deutlich mache, wie soeben die Feststellung des Wesensbegriffs der Liebe, mag sie gut oder schlecht gegeben worden sein —: jedenfalls die Klarheit und Widerspruchslosigkeit ihrer Ausführungen bekam die Rede dadurch. — Und was ist die zweite Art (des Verfahrens), Sokrates, von der du sprichst? — Daß man umgekehrt imstande sei, beim Zerlegen in Unterarten den Schnitt nach den Gelenken zu führen, der Natur entsprechend, und nicht ver-

[75] Vgl. οὐ σμικρᾷ ἰδέᾳ Πολ. VI 507e oben S. 296, 298. — Badham wollte καλὸν in κάλλιον oder μᾶλλον umändern. So klingt der Satz an das nachher zu besprechende ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον von 249b an.

suche nach der Weise eines schlechten Kochs irgendein Glied zu zerbrechen; sondern wie vorhin die beiden Reden, während sie gemeinsam als Oberbegriff den unzurechnungsfähigen Zustand der Seele gefunden hatten, dann, gleichwie der Eine Körper in zwei Hälften mit gleichen Teilbezeichnungen sich gliedert, eine sogenannte linke und rechte, so auch die beiden Reden, die den Begriff der Vernunftlosigkeit als einen einheitlichen in uns angenommen hatten —: der eine, der die linke Hälfte weiter zerlegte, ließ nicht ab, bis er darin eine linkische sogenannte Liebe fand, die er ganz verdientermaßen schmähte; der andere, der uns zu den Teilen der rechten Seite des Wahnsinns führte, fand und zeigte uns seinerseits etwas, das gleichfalls Liebe hieß, aber göttliche Liebe, die er nun pries als die Quelle unserer größten Güter." Zu vergleichen sind die ähnlichen Ausführungen *Φιλ.* 16 c ff. und *Πολιτ.* 285 a ff., auch *Πολιτ.* 262 b und 287 c (*κατὰ μέλη ... ὥσπερ ἱερεῖον διαιρώμεθα*). — Wegen der Einteilung eines Ganzen, um die es sich handelt, wird man auch in 253 c zunächst an die logische Bedeutung von *εἶδος* denken: *τριχῇ διειλόμην ψυχὴν ἑκάστην, ἱππομόρφῳ μὲν δύο τινα εἴδη, ἡνιοχικὸν δὲ εἶδος τρίτον.* Doch wenn man zurückschaut auf die vorher gegebene Schilderung, die 246 a eingeleitet wird mit *περὶ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον*, worauf dann folgt *ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου*, und wenn man die ähnliche bildliche Veranschaulichung der psychischen Kräfte in der Politeia bedenkt, wo (siehe oben S. 296) IX 588 c von der *ἰδέα θηρίου ποικίλου* und der *ἰδέα λέοντος* und *ἀνθρώπου* die Rede ist, so wird es mindestens unsicher, ob hier *εἶδος* nicht wieder im Sinne der Gestalt zu nehmen sei wie in den zuerst aufgeführten fünf Stellen. — Es bleibt noch ein letztes Beispiel zu besprechen, 249 b. Der Satz lautet *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. (τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ κτλ.)* Schanz schreibt nach Heindorfs Vorgang *⟨τὸ⟩ κατ' εἶδος λεγ.*, Thompson hat *ἰόν* abgeändert in *ἰόντ'*. Der Sinn bleibt immer derselbe. Es möchte vielleicht jemand auch eine Änderung versuchen, die es möglich machte, die Beziehung von *κατ' εἶδος* zu *λεγόμενον* zu lösen, um *συνιέναι κατ' εἶδος* als zusammengehörig heraustreten zu lassen. Allein auch eine solche Änderung ist überflüssig, da das mitten drin Stehende nach beiden Seiten zugleich bezogen werden darf. Um verstanden zu werden, muß was *κατ' εἶδος* gesagt ist eben auch *κατ' εἶδος* aufgefaßt werden, d. h. so, daß die *μία*

ἰδέα zum Bewußtsein kommt, die die Einzelerscheinungen beherrscht, von deren Wahrnehmung das denkende Betrachten ausgeht. Daß auch der Wortausdruck nicht das Einzelne als solches in seiner Besonderheit, sondern die im Einzelnen wirksame Kraft des Allgemeinen (der Gattungswirklichkeit) bezeichnet, wissen wir schon von den Untersuchungen des Kratylos her. Ich übersetze mir den Satz mit folgendem: „Der Mensch muß verstehen (was gattungsmäßig gesprochen wird als ein von vielen sinnlichen Wahrnehmungen aus mit dem Verstand in Eins Zusammengefaßtes =) was in begrifflicher Form bezeichnet wird als die Zusammenfassung vieler sinnlicher Einzelwahrnehmungen zur gedankenmäßigen Einheit. (Und dieses Verständnis besteht in Wiedererinnerung an die Dinge dort, die unsere Seele einst schaute usw.)“

Von ἰδέα sind zwei Beispiele (aus 265d und 246b) schon im Obigen enthalten. Die anderen sind: 237d ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δύο τινέ ἐστον ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε . . ., ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου. Wenn letztere, heißt es weiter, die Herrschaft behauptet, dann besteht σωφροσύνη, dagegen ὕβρις (238a), wo die vernunftlose Begierde herrscht. ὕβρις δὲ δὴ πολυώνυμον· πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυειδές· καὶ τούτων τῶν ἰδεῶν ἐκπρεπὴς ἡ ἂν τύχῃ γενομένη, τὴν αὐτῆς ἐπωνυμίαν ὀνομαζόμενον τὸν ἔχοντα παρέχεται (z. B. als Schlemmer oder Trunkenbold). — 251a ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ἰδέαν — 253b κατὰ τὸν θεὸν ἰόντες . . . καὶ τὰ παιδικὰ . . . εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄγουσιν — 273e μιᾷ ἰδέᾳ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν (als Gegenstück zu dem vorausgehenden κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα). — Das Wort ἰδέα ist hier immer mit „Form“ übersetzbar. 265d und 273e ist μία ἰδέα die einheitliche begriffliche Form. 238a ist ἰδέα die Form in der übertragenen Bedeutung dessen, was durch eine begriffliche Einheitsform umschrieben wird, also im Sinne der Art oder Abart, vollständig gleichwertig mit εἶδος in dessen vorwiegendem Gebrauche; und τούτων τῶν ἰδεῶν bezieht sich eben auf die in πολυειδές liegende Mehrheit der εἴδη zurück. 237d steht ἰδέα in so allgemeinem Sinne, daß das bloße δύο τινέ genügen würde und daß z. B. δυνάμει ebensogut wie εἴδει dafür eintreten könnte.[76] 251a steht σώματος ἰδέα

[76] Man wird durch den Ausdruck erinnert an die εἴδη ψυχῆς in der Politeia, aber unser δύο ἰδέα scheint mir doch in abgeblaßterer Bedeutung zu stehen als die εἴδη oder γένη ψυχῆς, auf deren Besonderung die natürlichen Berufsstände der Bürger des Staats beruhen sollen („zwei geistige Potenzen“).

in Parallele mit πρόσωπον und ganz wie εἶδος in 253d von der körperlichen Form oder Gestalt. 253b ließe sich ἰδέαν durch σχῆμα oder μορφήν (oder τύπον, zur Not wohl auch ἕξιν) ersetzen.

Daß μορφή vorkommt, ist schon aus den mitgeteilten Stellen ersichtlich. Aus 271a ist κατὰ σώματος μορφὴν (πολυειδές), aus 253c ἱππομόρφω (εἴδη) herausgehoben. Andere Stellen mögen mir entgangen sein, wie ich überhaupt vermutlich im Phaidros wieder manches übersehen habe, was noch zur Vergleichung hätte herangezogen werden können. σχῆμα z. B. wird wohl auch nicht auf 249b beschränkt sein, woraus ich mir notiert habe οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν (sc. ψυχὴ) εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα, was völlig gleichbedeutend ist mit dem εἶδος ἀνθρώπου unmittelbar vorher oder in mehreren Stellen des Phaidon. Aber allerdings glaube ich, daß mir nichts entgangen ist, was irgend von Belang wäre. Wie in der Politeia häufig τύπος, so haben wir hier einmal χαρακτήρ, 263b (siehe oben). Auch τύπος übrigens fehlt nicht; doch findet es nur in dem Sinne des Schriftzeichens Verwendung 275a. — — Für γένος habe ich mir acht Stellen notiert, die ich hiemit ausschreibe: 244d ἔν τισι τῶν γενῶν (Geschlechter = Familien) — 246d τὸ τῶν θεῶν γ. — 247a θεῶν γ. εὐδαιμόνων — c περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γ. τοῦτον ἔχει τὸν τόπον — 250b ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γ. — 259c ἐξ ὧν τὸ τεττίγων γ. μετ' ἐκεῖνο φύεται — 263c ὀξέως αἰσθάνεσθαι περὶ οὗ ἂν μέλλῃ ἐρεῖν, ποτέρου ὂν τυγχάνει τοῦ γένους (vorher ἑκατέρου τοῦ εἴδους) — 271b διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα (nachher εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει κτλ.) — — μέρος haben wir oben 2mal gehabt (265e f.). Außerdem kann ich nachweisen 246e στρατιὰ θεῶν . . . κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη — 265b (μανίας) τῆς θείας . . . τέτταρα μέρη διελόμενοι. — μόριον habe ich nicht bemerkt; μοῖρα, abgesehen von Stellen, wo es „Los", „Geschick" bedeutet (230a, 244c, 248e) in 255b οὐδ' οἱ ξύμπαντες ἄλλοι φίλοι τε καὶ οἰκεῖοι μοῖραν φιλίας οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν ἔνθεον φίλον. — — Von φύσις halte ich folgende Stellen für beachtenswert: 229e ἀτοπία τερατολόγων τινῶν φύσεων (vorher τὸ τῶν Ἱπποκενταύρων εἶδος . . . καὶ . . . τὸ τῆς Χιμαίρας) — 248c ἥ τε τοῦ πτεροῦ φύσις . . . τούτῳ τρέφεται — d μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειαν φύσιν (vgl. 249b εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα und Phaidon 73a ἐν τούτῳ τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι, 77b εἰς ἀνθρώπειον σῶμα ἀφικέσθαι) — 251b ᾗ ἡ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται — 254e ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν (offenbar wie sonst ὃ ἔστι

oder *αὐτὸ τὸ κάλλος* oder *εἶδος τοῦ καλοῦ*) *ἠνέχθη καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ σωφροσύνης ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν* — 270 a *ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας ἀφικόμενος* — 271 a *ποιήσει . . . ἰδεῖν πότερον ἓν καὶ ὅμοιον πέφυκεν ἢ . . . πολυειδές· τοῦτο γάρ φαμεν φύσιν εἶναι δεικνύναι.* Von der *φύσις τοῦ ὅλου* ist 270 c die Rede; eben dort und 270 a sowie 240 b ohne Beisatz von der *φύσις* in demselben umfassenden Sinne; von der *φύσις ψυχῆς* insbesondere 245 c. e, 270 b. c, 277 b. Sonst bedeutet *φύσις* Naturanlage, Naturbeschaffenheit, z. B. 249 e, 252 e, 253 a, 255 a, 269 d, 270 b. d, 272 a, 273 d (im Plural), 277 b, 279 a. An mehreren Stellen, namentlich 254 e, 270 d, 271 a und auch überall, wo von der *φύσις ψυχῆς* gesprochen wird, könnte anstatt *φύσις* gesetzt werden *οὐσία*. Aber 270 e begegnet uns die Verbindung *τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου, πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει.* — — Schließlich sind noch einige Stellen von *δύναμις* anzuführen: 246 a. c. d, 265 d, 268 a, 270 d, 271 c. Der Wortlaut von mehreren (246 a und 265 d) ist oben schon gegeben. Außerdem will ich nur noch den von 270 d mitteilen, weil er sehr nahe an die bedeutsamen Ausführungen des Sophistes 247 d ff. über *οὐσία = δύναμις (τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν)* heranreicht: um die *φύσις* eines Dinges festzustellen, muß man es auf einfache Bestandteile zurückführen und dann von jedem derselben *σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ.*

Endlich gelangen wir noch zum **Theaitetos**. Die Beispiele von *εἶδος* und *ἰδέα* sind hier nicht zahlreich. Ich kann sie deshalb gleich in einer Übersicht zusammenfassen. 148 d *πειρῶ μιμούμενος τὴν περὶ τῶν δυνάμεων* („Potenzen") *ἀπόκρισιν, ὥσπερ ταύτας πολλὰς οὔσας ἑνὶ εἴδει περιέλαβες, οὕτω καὶ τὰς πολλὰς ἐπιστήμας ἑνὶ λόγῳ προσειπεῖν* — 156 a *κινήσεως δύο εἴδη* — 157 b. c: von keinem Ding darf man *κατὰ φύσιν* aussagen, daß es ist (*εἶναι*) noch sonst ihm eine Bezeichnung geben, die einen dauernden Zustand ausdrückte, sondern nur von einem Werden darf man reden. Dies gilt von den Teilen und von dem aus Teilen Zusammengesetzten, *ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται* (sc. *ὄνομα*) *καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος* — 162 b *θεώμενος γυμνοὺς . . . αὐτὸς . . . ἀντεπιδεικνύναι τὸ εἶδος παραποδυόμενος* — 169 c *παιδικόν τι . . . εἶδος τῶν λόγων* — 178 a *εἰ περὶ παντός τις τοῦ εἴδους ἐρωτῴη, ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν* — 181 c. d *(κινήσεως) πότερον ἕν τι εἶδος . . . ἢ ὥσπερ ἐμοὶ φαίνεται δύο; . . . ὅταν τι χώραν ἐκ χώρας μεταβάλλῃ ἢ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ στρέφηται . . ., τοῦτο . . . ἓν . . . εἶδος. ὅταν δὲ . . . ἀλλοιῶται, . . . ἕτερον εἶδος . . . δύο δὴ λέγω τούτω εἴδη κινήσεως,*

ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ περιφοράν — 184 d δεινὸν ... εἰ πολλαὶ ἐν ἡμῖν αἰσθήσεις ... ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυντείνει — 187 c δυοῖν ὄντοιν εἰδέοιν δόξης, τοῦ μὲν ἀληθινοῦ, ψευδοῦς δὲ τοῦ ἑτέρου — 203 c τὴν συλλαβὴν πότερον λέγωμεν τὰ ... στοιχεῖα ... τὰ πάντα, ἢ μίαν τινὰ ἰδέαν γεγονυῖαν συντεθέντων αὐτῶν; — e χρῆν γὰρ ἴσως τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα, ἀλλ' ἐξ ἐκείνων ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὑτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων — 204 a ἐχέτω δὴ ὡς νῦν φαμεν, μία ἰδέα ἐξ ἑκάστων τῶν συναρμοττόντων στοιχείων γιγνομένη ἡ συλλαβή, ὁμοίως ἔν τε γράμμασι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ... τὸ ὅλον ἀνάγκη τὰ πάντα μέρη εἶναι ἢ καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν λέγεις γεγονὸς ἕν τι εἶδος ἕτερον τῶν πάντων μερῶν; — 205 c. d μία τις ἰδέα ἀμέριστος συλλαβὴ ἂν εἴη ... (ἀπεδεχόμεθα ... ὅτι τῶν πρώτων οὐκ εἴη λόγος, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα σύγκειται, διότι αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕκαστον εἴη ἀσύνθετον ... ἢ οὖν ἄλλη τις ... ἡ αἰτία τοῦ μονοειδές τε καὶ ἀμέριστον αὐτὸ εἶναι;) ... οὐκοῦν εἰς ταὐτὸν ἐμπέπτωκεν ἡ συλλαβὴ εἶδος ἐκείνῳ, εἴπερ μέρη τε μὴ ἔχει καὶ μία ἐστὶν ἰδέα; — 208 c τὸ λοιπὸν εἶδος τῶν τριῶν.

2mal steht hier εἶδος im Sinne der äußeren Gestalt, 157 c und 162 b. Verhältnismäßig häufig bedeutet es wieder die begriffliche Gattung oder die durch Einteilung entstehenden Unterarten einer solchen.[77] ἰδέα kommt hier stets mit der Verbindung μία vor (3mal begegnet uns μία τις ἰδέα, 2mal μία ἰδέα und 1mal ἰδέα μία). Man kann es immer als „einheitliche Form" übersetzen; meist einfacher auch als „Einheit": mit Ausnahme von 203 e. An dieser Stelle, wo die ἰδέα μία als eine Eigentümlichkeit des aus Teilen zustande gekommenen ἕν τι γεγονὸς εἶδος bezeichnet wird, ist sie genauer das Merkmal, das die Einheit ausmacht; und das ἓν εἶδος dieser Stelle ist dasselbe, was sonst hier eben μία ἰδέα heißt; übrigens tritt auch 204 a noch einmal ἕν τι εἶδος in ganz demselben Sinne zur Abwechslung für μία τις ἰδέα (vgl. namentlich 203 c mit 204 a) ein und schon in 148 d wird ἑνὶ εἴδει περιέλαβες genau so gesetzt, wie im Phaidros 273 e μιᾷ ἰδέᾳ περιλαμβάνειν steht.

Ich habe mir mein Stellenverzeichnis zum Theaitetos zu einer Zeit angelegt, da mich γένος, μέρος, μορφή, σχῆμα usw. wenig interessierte. Deshalb werden die Nachweisungen, die ich über

[77] εἰς ταὐτὸν ἐμπέπτωκεν εἶδος 205 d kann man für sachlich identisch mit εἰς ταὐτόν erklären, so daß also hier εἶδος wieder nur die Umschreibung eines allgemeinsten Objektsbegriffs wäre.

das Vorkommen dieser Wörter zu geben im Begriff bin, schwerlich vollständig sein. *σχῆμα* mit *χρῶμα* zusammen findet sich 163 b, außerdem *σχῆμα* von mathematischen Figuren 147 e, 148 a. *τύπος* im ursprünglichen Sinne des mechanischen Abdrucks kommt (neben *ἀποτύπωμα, σημεῖον, μνημεῖον*) vor 192 a, 194 b; übertragen 171 e *θερμά, ξηρά, γλυκέα, πάντα ὅσα τοῦ τύπου τούτου.* Über *γένος* und einige Synonyma habe ich nur folgendes zu geben: 153 b *τὸ τῶν ζῴων γένος ... φύεται* — 156 b *τὸ αἰσθητὸν γένος τούτων* (nämlich *τῶν αἰσθήσεων*) *ἑκάσταις ὁμόγονον* — 160 d *κατὰ ... Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον* — (173 b *τοὺς τοῦ ἡμετέρου χοροῦ* —) 202 d *τὸ τῶν συλλαβῶν γένος* — 206 b *τὸ τῶν στοιχείων γένος.* — — *μέρος*, dem *ὅλον* entgegengesetzt, habe ich in dem Abschnitt 204 a — 205 e 20mal gezählt, während dort *μόριον* nur 1mal (in 205 b) vorkommt. 155 e werden die Materialisten gekennzeichnet als *πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ἐν οὐσίας μέρει.* — — Meine Aufzeichnungen über *φύσις* und *δύναμις* werden eher erschöpfend sein. Die Stellen sind für *φύσις* 142 c, 149 c, 155 d, 172 b, 173 e f. *ἡ διάνοια ... (οὐρανοῦ ... ὕπερ ἀστρονομοῦσα καὶ) πᾶσαν πάντῃ φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου*, 174 b, 175 c, 176 a *τὰ κακὰ ... τὴν ... θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης*, 187 e, 189 d. Bei den meisten konnte ich auf den Wortlaut verzichten. Für *δύναμις* sind die Stellen 156 a *(κινήσεως δύο εἴδη·) δύναμιν τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν* (vgl. 174 b *τί πότ' ἐστιν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει ... ποιεῖν ἢ πάσχειν*; und oben *Φαιδρ.* 270 d) — 158 e *ὃ ἂν ἕτερον ᾖ παντάπασι, μή πῃ τινα δύναμιν τὴν αὐτὴν ἕξει τῷ ἑτέρῳ; ... ἀδύνατον ταὐτόν τι ἔχειν ἢ ἐν δυνάμει ἢ ἐν ἄλλῳ ὁτῳοῦν, ὅταν ᾖ κομιδῇ ἕτερον* — 184 e *ἃ δι' ἑτέρας δυνάμεως αἰσθάνει* (Beispiel: *δι' ἀκοῆς* oder *δι' ὄψεως* oder was sogleich folgt) — 185 c *ἡ διὰ τῆς γλώττης δύναμις* entscheidet über den Geschmack ... *ἡ δὲ διὰ τίνος δύναμις τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινὸν δηλοῖ σοι*; — 185 e *φαίνεται ... τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων* — (197 c *δύναμιν αὐτῷ περὶ αὐτὰς παραγεγονέναι ..., λαβεῖν καὶ σχεῖν*).

Einem geduldigen Leser dürfte ich es vielleicht zumuten, daß er sich nun selbst Ergebnisse zusammensuche. Doch durch die Fülle der Einzelheiten werden die meisten Leser ungeduldig und unlustig geworden sein. Sie danken es mir wohl, wenn ich selbst noch die Mühe einer kürzeren Zusammenstellung auf mich nehme.

Im **Laches** haben wir εἶδος als Gattung; im **Charmides** steht εἶδος und ἰδέα immer nur zur Bezeichnung der sinnenfälligen äußeren Erscheinung; im **Protagoras** findet sich εἶδος und ἰδέα je 1mal in demselben Sinn, außerdem aber εἶδος 1mal als Gattung. Im **Hippias I** stößt uns εἶδος auf als das, was eine Eigenschaft ausmacht oder bewirkt und in den verschiedenen Fällen, in denen wir das gleiche Eigenschaftswort brauchen, als Grundverhältnis oder Grundbestimmtheit vorliegt oder was allen Dingen, denen dieselbe Eigenschaft zukommt, als wesentliches Merkmal gemein ist: so jedenfalls 1mal, vielleicht 2mal. Im fraglichen zweiten Falle dürfte jedoch εἶδος eher die (durch ein besonderes Merkmal bestimmte) logische Unterart sein. ἰδέα aber ist hier widerzugeben durch: Verhältnis. Es ist das die logische Form, eine Bedeutung des Worts, die der ursprünglichen der äußeren Erscheinung eines Dings am nächsten steht. Der Gebrauch von εἶδος im **Euthyphron** ist dem im Hippias I völlig gleich und ἰδέα tritt dafür 3mal stellvertretend ein, drückt also auch das bezeichnende Merkmal oder die Grundbestimmtheit aus. Im **Gorgias** finden wir εἶδος wieder 2mal als Gattung, Art; 1mal aber ist es (s. S. 259) „die durch überlegte Anordnung der Bestandteile hervorgebrachte Form oder Gestalt", d. h., wie man will, die Form oder die Grundbestimmtheit als ein unser Gestalten und Schaffen leitender Zweckbegriff. Im **Menon** haben wir εἶδος 1mal wieder als äußere Erscheinung, Körperbildung; für die anderen drei Stellen, in denen es dort vorkommt, gilt im ganzen dasselbe, was über die eine Stelle des Euthyphron und Hippias I bemerkt worden ist, doch wird durch gewisse Ausführungen des Menon das εἶδος in enge Verwandtschaftsbeziehungen zur οὐσία gebracht; übrigens ließ schon der Laches nicht verkennen, daß dem Namen eine objektive Grundlage gegeben sein soll, woraus wir ja schließen können, daß das Merkmal, auf Grund dessen wir verschiedenen Erscheinungen denselben Namen beilegen, eben auch der Objektivität nicht entbehren wird. Der **Kratylos** stellt die Frage nach dem Verhältnis des Namens zu den Dingen in den Vordergrund. Eben damit gewinnt er besondere Bedeutung für das Verständnis der „Ideenlehre". Wenn wir aber nur an die Ausdrücke εἶδος und ἰδέα uns halten, haben wir bloß festzustellen, daß εἶδος hier an sieben Stellen wieder die Gattung bedeutet, an fünf weiteren die Form des durch Menschenkunst nach Berechnung herzustellenden oder hergestellten Gebildes, ganz in demselben Sinne wie der Gorgias das Wort braucht, und endlich an zwei

Stellen (440 a. b) die Form im Sinne der Grundbestimmtheit eines naturgegebenen Bestandes. ἰδέα tritt immer nur zur Abwechslung für εἶδος ein, und zwar je 1mal in drei verschiedenen Bedeutungen des Wortes: 389 a ist es die Grundform oder der Grundgedanke, also = εἶδος in jenen fünf der Bedeutung im Gorgias verwandten Stellen; 418 e ist ἀγαθοῦ ἰδέα eine Form oder Unterart des Guten, 439 e ist ἰδέα die Form ebenso wie εἶδος in 440 a. Im **Lysis** bedeutet εἶδος beidemal wieder die äußere Erscheinung oder Gestaltung. Ebenso 4 (oder 5?)mal im **Symposion**, wozu dann drei (bezw. zwei) Stellen kommen, wo dieses Wort hier die begriffliche Klasse bezeichnet; ἰδέα im Symposion ist 1mal auch die äußere Erscheinung, 1mal die Form in allgemein umfassendem Sinne. Im **Phaidon** haben wir die Bedeutung der äußeren Erscheinung (oder Form) 5mal bei εἶδος, 2mal bei ἰδέα, die Bedeutung der begrifflichen Klasse bei εἶδος 7mal (den Fall von 91 d eingerechnet, in dem ἐν . . . εἴδει zur fast inhaltlosen Umschreibungsformel geworden ist). Dazu kommen nun jene Fälle eigentümlichen Gebrauches, 102 b und 106 d, wo εἶδος zwar wie im Hippias I, Euthyphron und Menon als Grundbestimmtheit übersetzt werden kann, aber doch viel entschiedener und mit nachdrücklicherer Betonung als irgendwo dort die objektive Wirklichkeit dieser εἴδη ausgesprochen ist, so daß dann εἶδος als volles Synonymon zu ὃ ἔστιν ὄν oder αὐτὸ καθ' αὑτὸ (εἰλικρινὲς) ὄν (oder οὐσία αὐτή) erscheint und man nicht mehr darüber im Zweifel bleiben kann, ob diese „Grundbestimmtheit" etwa nur die Form sein möge, in der wir ein Merkmal erfassen oder mehrere Merkmale zusammenfassen, oder ob sie das sei, was als objektiver Gehalt unserer Benennung und auch unserer Vorstellung davon (unserer Denkform) zugrunde liegt, daß man vielmehr für das letztere sich entscheiden muß. Diesen objektiven Grundbestimmtheiten drücken wir mit unseren Namensbezeichnungen und Aussagen darüber den subjektiven Stempel unserer Anerkennung als Realitäten auf: ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστιν. Sie sind die Grundlage und Ursache aller richtigen Aussagen, in denen ein Wort, ein Satz auf ein tatsächliches Verhältnis, ein wirkliches ὄν, sich bezieht. 2mal steht dann zwischen hinein noch εἶδος im Sinne des begrifflichen Merkmals oder des durch ein einfaches Merkmal festgestellten Begriffs und 6mal ganz ebenso ἰδέα. In der **Politeia** haben wir εἶδος als äußere Erscheinung unzweifelhaft sicher an drei Stellen, nach aller Wahrscheinlichkeit jedoch noch an zwei weiteren, 612 a, wo übrigens durch die äußere Gestaltung ein

inneres psychisches Verhältnis symbolisiert wird, und 510 d, wo das Wort übrigens auch als „Klasse" übersetzt werden kann; möglicherweise an einer sechsten, 434 b, wo mit größerer Wahrscheinlichkeit jene andere Bedeutung vorliegt. Im Sinn der Klasse oder logischen Gattung, Art, steht das Wort jedenfalls besonders häufig; so mindestens 8mal in Buch II, 8mal in III, 7mal in IV, 3mal in V, 2mal in VI, 2mal in VII, 3mal in VIII, 4mal in IX, 1mal in X. Dabei sind die Stellen von den *εἴδη ψυχῆς* nicht gerechnet — 6 in IV, 4 in IX und 1 in X —, die man doch wohl am richtigsten als Gattungen des Bestandes der Seele erklären wird und kaum anderswo rubrizieren kann. Entschieden hierher gehören weiter die zwei Beispiele, wo *εἶδος* zur Umschreibung dient in der Formel *ἐν εἴδει τινὸς εἶναι*. Als weniger sichere Belege für den Gebrauch von *εἶδος* als Gattung sind dann noch anzuführen IV 445 c *ὅσα καὶ εἴδη ἔχει ἡ κακία . . . ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας — ὅσοι πολιτειῶν τρόποι εἰσὶν εἴδη ἔχοντες* (vgl. oben die Stellen aus *Ἱππ. Ι* 298 b, *Μεν.* 72 c, *Κρατ.* 424 c. d, *Συμπ.* 204 c, *Φαιδ.* 103 e, 104 b. c. d, 105 d) — IX 584 c *αἵ γε διὰ τοῦ σώματος . . . ἡδοναὶ σχεδὸν αἱ πλεῖσται τούτου τοῦ εἴδους εἰσί, λυπῶν τινες ἀπαλλαγαί*. Überall hier geht es an, *εἶδος* als objektiv bestimmtes Grundverhältnis, als Merkmal, wodurch eine Klasse bestimmt oder von anderen unterschieden wird, aufzufassen.[78] Jedenfalls wird uns durch diese Stellen wieder der Gedanke aufgedrängt, daß die Klasseneinteilung nichts Willkürliches sein darf, sondern daß sie nach natürlichen Unterscheidungsmerkmalen vollzogen werden muß. Bestimmter noch tritt dieser Gedanke 544 d und vollends 476 a, 596 a, 597 a hervor, wo *εἶδος* so entschieden wie in mehreren Stellen des Phaidon und schon im Kratylos den unseren Gattungsbenennungen zugrund liegenden objektiven Wirklichkeitsbestand bezeichnet. Damit verwandt ist auch der Gebrauch des Wortes in IV 434 d: objektive Grundbestimmtheit (eines psychischen Verhältnisses, nämlich der *δικαιοσύνη*). Übrigens ist *εἶδος* das „begriffliche Merkmal" oder die „objektive Bestimmtheit" (ebenfalls

[78] Zur Not könnte man übrigens ebenso wie an dieser Stelle auch überall, wo es sich um das *διαιρεῖσθαι κατ' εἴδη* handelt, also z. B. V 454 a (vgl. VII 532 e) — ebenso schon *Κραν.* 424 c, dann später *Φαιδρ.* 263 b, 273 d usw. — die Auslegung vertreten, *εἶδος* sei nicht die unterschiedene Art, sondern das begriffliche Merkmal, nach dem die Artenunterscheidung erfolgt; aber wirklich: nur zur Not. Denn Stellen wie IV 439 e *δύο ἡμῖν ὡρίσθω εἴδη ἐν ψυχῇ ἐνόντα* sprechen entschieden dagegen.

einer psychischen Tatsächlichkeit) ganz sicherlich in IV 435 b (*δίκαιος ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει*). Die innere Verfassung des Gemüts oder vielleicht auch das aus ihr hervorgehende Benehmen wird IX 572 c durch *εἶδος* bezeichnet; geistige Charakterzüge oder Merkmale III 402 c (*τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη καὶ ἀνδρείας . . . ἐνόντα ἐν οἷς ἔνεστιν*). — Mit der Bedeutung des abstrakten Begriffes im Gegensatz zu dem sinnlich Konkreten steht *εἶδος* 3mal am Schluß des sechsten Buches.

ἰδέα bedeutet 7mal die äußere Erscheinung, 1mal (die Form oder) die durch die Form bestimmte Gattung, unterschieden von dem *εἶδος* als ihrer Naturgrundlage;[79] 12mal ist *ἰδέα* selber die objektive Grundlage einer begrifflichen Einheitsform (darunter 5mal *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*); 1mal liegt die Bedeutung „Begriff" zugrunde, aber in völliger Abgeblaßtheit.

Der **Phaidros** gibt uns *εἶδος* 5mal, oder wenn wir die Stellen von 253 c mitrechnen dürfen, 7mal als äußere Gestalt. (251 b ist diese freilich nur als ein Bild für innere Verhältnisse gesetzt.) In 15 klaren Beispielen ist *εἶδος* die Gattung (darunter 263 b und 273 d, 265 e und 277 b *κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι* oder *τέμνειν*); und wenn 263 c *καλὸν εἶδος* so ziemlich gleichwertig ist mit *καλόν τι* (*πρᾶγμα*), so wird für das hier gebrauchte *εἶδος* auch die Grundbedeutung „Gattung" in Anspruch zu nehmen sein. Auch 249 b *ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον* kann man hierher ziehen „was gattungsmäßig gesprochen wird". Ich nehme es jedoch lieber mit den 2 Beispielen 265 e und 266 a zusammen, wo *ἓν εἶδος* der einheitliche Begriff ist („was in begrifflicher Allgemeinheit ausgesagt, was begrifflich gesprochen wird").

ἰδέα haben wir hier 2mal in der Bedeutung „Gestalt" (auch 246 b eigentlich der äußeren, die freilich, ähnlich wie wir das 251 b und *Πολ.* X 612 a bei *εἶδος* bemerkt haben, hier als Bild für die innere Beschaffenheit der Seele dient). 253 b haben wir *ἰδέα* im Sinne der geistigen Verfassung (etwa wie *εἶδος* in *Πολ.* IX 572 c); 238 a sind *ἰδέαι* Formen, Gestaltungen, d. h. Arten der Leidenschaft; 237 d steht das Wort in ganz verallgemeinerter Bedeutung, ähnlich wie *εἶδος* in 263 c: Formen = Dinge (Wirklichkeiten); 265 d und 273 e haben wir die *μία ἰδέα* als einheitliche Begriffsform.

Im **Theaitetos** finden wir *εἶδος* 2mal als äußere Gestalt, 9mal

[79] oder sollte *ἰδέα* hier, 544 d, die äußere Erscheinung sein, in der sich eine *πολιτεία* dem Beobachter darstellt, der sinnliche Eindruck, den man von ihr empfangen kann, und *εἶδος* das begrifflich klare Merkmal ihrer Unterscheidung von anderen? Doch wohl nicht; vgl. 445 c *πολιτειῶν τρόποι εἴδη ἔχοντες*.

als begriffliche Gattung oder Art. 205 d, wo das Wort in ganz abgeblaßter Bedeutung steht, fast bloß umschreibend, die Form eines vorgestellten Dings andeutend, bleibt es dem Belieben des einzelnen überlassen, ob er „Gattung" oder „Begriff" zugrund legen will. ἓν εἶδος haben wir 148 d als einheitliche Begriffsform, genau wie μία ἰδέα in Φαιδρ. 273 e; an zwei anderen Stellen ist ἓν εἶδος das einheitliche Wesen, die reale (durch eine bestimmte, naturgegebene Form zusammengehaltene) Einheit. Und ganz ebenso steht 5mal μία ἰδέα, während 203 e μία ἰδέα wiederum die Einheitsform ist im Unterschied von dem ἓν εἶδος, das als ihr Träger sich darstellt, oder das durch eine objektive Grundlage gestützte Merkmal der Einheit.

Die Stellen des **Parmenides** sind bisher nicht besprochen worden und bedürfen darum hier noch einer eingehenderen Betrachtung. Über den ganzen Gedankengang kann ich am bequemsten dadurch aufklären, daß ich aus meiner Inhaltsdarstellung des Dialogs einige Sätze ausziehe.[80] Sokrates stellt die Frage, „ob Zenon nicht auch der Meinung sei, daß es eine für sich bestehende Gattung (εἶδος: besser vielleicht Formbestimmtheit, Wesenbestimmtheit) der Gleichartigkeit gebe und ebenso ein dem entgegengesetztes Verschiedenartiges an sich, und daß die einzelnen Dinge, von denen man rede als von einer Vielheit (des Seienden, ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν), in Beziehung treten zu diesen einheitlichen Gattungswirklichkeiten und, insofern und soweit dies der Fall sei, eben gleichartig bezw. ungleichartig oder beides zugleich werden. Solches Teilhaben eines sinnlichen (130 a) Dings an den entgegengesetzten Formbestimmtheiten . . . erklärt Sokrates, sei für ihn gar nichts Verwunderliches. . . . Dagegen würde er allerdings vor einem unfaßlichen Wunder staunen, wenn jemand die Widersprüche, auf die Zenon in seiner Schrift bezüglich der einzelnen Dinge aufmerksam gemacht habe, auch an den unsinnlichen (λογισμῷ λαμβανόμενα 130 a) Gattungswirklichkeiten und Formbestimmtheiten entdeckte (αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἴδη ἐν αὐτοῖς τἀναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα) und beweisen wollte, daß das Wesen der Einheit selbst (ὃ ἔστι ἕν 129 b) Vielheit sei oder das Wesen der Vielheit Einheit usw. Parmenides belobt den philosophischen Eifer des jungen Sokrates. Dann läßt er sich noch einmal als dessen Anschauung bestätigen, es sei zu unterscheiden zwischen gewissen Formbestimmtheiten und den Dingen, die an ihnen teilhätten, und es

[80] Platons Dialoge Inhaltsdarstellungen I 1903 S. 2 ff.

gebe also, abgesehen von der Gleichartigkeit in den Dingen, eine Gleichartigkeit für sich, ebenso ein Eins und eine Vielheit und alle die Begriffe, von denen in Zenons Beweisen die Rede sei, für sich neben ihrer sinnlichen Erscheinung. Weiter fragt Parmenides, ob Sokrates auch von dem Gerechten, Schönen, Guten u. dgl. eine selbständige Gattungswirklichkeit (εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό) annehme. Auch diese Frage bejaht Sokrates; doch gesteht er, in Verlegenheit zu sein, ob er auch die gesonderte selbständige Wirklichkeit einer Formbestimmtheit des Menschen, des Feuers u. dgl. behaupten solle. Und den Gedanken, selbst von wertlosen und verächtlichen Gegenständen, wie von Haaren, Lehm und Schmutz, noch besondere Formbestimmtheiten, die außer ihnen selbst Wirklichkeit hätten, zu unterscheiden, will er entschieden abweisen; ihre Wirklichkeit scheine ihm in der Tat erschöpft in der einzelnen Erscheinung. . . . Parmenides sieht in solch inkonsequenter Zurückhaltung des Sokrates ein Zeichen dafür, daß er noch zu viel Rücksicht nehme auf die herrschenden Ansichten der Menge, und mahnt ihn, auch die unbedeutendsten Dinge nicht gering zu schätzen. Erst dann werde er zu philosophischer Meisterschaft gelangen.

Darauf fragt er weiter, wie sich nun Sokrates die Teilnahme der einzelnen Dinge an dem εἶδος, der »Idee«, vorstellig mache, die Grund zu ihren Benennungen sein soll. . . . Auch ihm, sagt Sokrates, scheine es nicht leicht, die Lösung der Schwierigkeit zu finden. . . . Es ist offenbar geworden: die von Sokrates versuchte Aussonderung für sich bestehender Gattungsbestimmtheiten unterliegt den größten Bedenken. . . . Vor allem den Einwand könnte man nur sehr schwer . . . widerlegen, daß solche . . . »Ideen« in ihrer Besonderheit gar nicht erkennbar wären. . . . Parmenides aber faßt noch einmal zusammen: diese Schwierigkeiten sind mit der Aufstellung von absoluten Gattungsbestimmtheiten verbunden; nicht leicht wird ein Hörer an die Lehre von ihrer objektiven Wirklichkeit glauben, und wenn er das tut, wird er sie für unerkennbar halten; nur ein sehr begabter Mensch wird den Erörterungen darüber folgen können, und noch mehr gehört dazu, diese selbständig zu klarer Lösung der Schwierigkeiten durchzuführen. Und doch kann nur das Festhalten der Unterscheidung von solchen absoluten Gattungsbestimmtheiten vor völligem Schiffbruch des philosophischen Denkens retten. — Sokrates gesteht, für den Augenblick ratlos zu sein. Parmenides erklärt, sein Fehler sei, daß er zu rasch auf das Ziel losstrebe."

Man wird nicht verkennen, daß in dem ganzen Abschnitt, der, mit cap. III beginnend, die in Antilogien verlaufende Hauptuntersuchung des Dialogs über Einheit und Vielheit einleitet, das Wort εἶδος immer, und zwar 50mal (von 129a an bis 135e), in dem gleichen Sinne gesetzt ist, in dem es uns von gewissen Ausführungen des Kratylos, Phaidon und der Politeia her bekannt ist, nämlich im Sinne der objektiven Wirklichkeit eines unseren Begriffen und ihren sprachlichen Bezeichnungen zugrund liegenden Naturgegebenen. Auch die Stellen, wo über die Bedeutung des Wortes εἶδος gestritten und unter anderem die Möglichkeit erörtert wird, daß die εἴδη in nichts anderem als in Gedanken, menschlichen oder göttlichen, bestünden, schließen immer die Vorstellung ein, daß eben durch das εἶδος die Objektivität dessen, wovon wir reden oder woran wir denken, bedingt und verbürgt sei. Man mag das Wort mit „Begriff" oder mit „Gattung" oder mit „Form, Gestalt" übersetzen: da man eben immer die unabhängige (nach dem Ausdruck: die „besonderte, getrennte") Wirklichkeit davon auszusagen hat, so wird dadurch die Bedeutung ganz wesentlich mitbestimmt. Aber eben das soll nicht vergessen werden, daß es nur der Zusammenhang ist und die Aussagen, die von dem εἶδος gemacht werden, was dem Worte seinen besonderen Sinn verleiht, wie das, wenn ich Recht habe (siehe oben S. 241, 264, 298) auch bei den entsprechenden Stellen des Timaios, des Kratylos und der Politeia der Fall ist. Worin eigentlich der objektive Bestand der εἴδη begründet, wie er zu erweisen oder wie die Behauptung ihrer οὐσία zu verstehen sei, das bleibt ein ungelöstes Problem, auf dessen Schwierigkeit recht nachdrücklich hingewiesen wird. Die mit cap. X beginnenden antilogischen Entwicklungen sind geeignet, den Blick für die kritische Entscheidung dieser heiklen Frage zu schärfen, aber die klare Lösung bringen sie nicht. Nur das wird ganz bestimmt behauptet, daß trotz aller logischen Schwierigkeiten an der Unabhängigkeit dieser εἴδη festgehalten werden müsse. Und daß sie nicht beziehungslos gedacht werden dürfen, wird dem nachdenklichen Leser immerhin ersichtlich. — Dem antilogischen Teil des Parmenides gehören noch 5 Beispiele von εἶδος an. Im ersten ist εἶδος einfach die logische Gattung oder Klasse. Im zweiten möchte man εἶδος 1mal wieder als bloße Umschreibung einer Substantivform nehmen, weil τινὲ τούτω εἴδη 149e seine Erklärung findet in τό τε μέγεθος καὶ ἡ σμικρότης;

allein da diesen εἴδη eben Existenz zugesprochen wird (ἐστόν γε), so nimmt das Wort damit die im Parmenides vorher fast ausnahmslos herrschende Bedeutung einer objektiven Wirklichkeit an. 158c scheint mir εἶδος wieder die Klasse, Gattung (der ἄλλα, d. h. des Nichteinen) oder auch der Begriff (eben davon) zu sein und in bloß logischem Sinne zu stehen; in 159e und ebenso 160a wird es das logische Begriffsmerkmal sein.

Die Bedeutung von ἰδέα im ersten Fall seines Vorkommens (μία τις ἰδέα 132a siehe oben S. 252) ist, wenn ich recht sehe: das übereinstimmende formale „Merkmal" vieler einander ähnlicher Erscheinungen, das durch Annahme eines εἶδος auf seine objektive Grundlage bezogen wird. Nachher scheint mir die Vorstellung der ἰδέα, von der 132b die Rede ist (ὃ . . . τὸ νόημα . . . νοεῖ, μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν), zusammenzufallen mit dem νόημα ἑνός τινος, und die ἰδέα selber nichts anderes zu sein als was sonst und unmittelbar darauf wieder mit εἶδος bezeichnet wird: ein objektiver Bestand.[81] Jedenfalls wird man nach Vergleichung von 133c. d mit 134d anerkennen, daß die ἰδέαι der ersten dieser Stellen sich genau decken mit den εἴδη der zweiten, und so wird man auch ἰδέαι in 134c nur als Synonymon für εἴδη im Sinne der objektiven Wirklichkeit nehmen. Wahrscheinlich ist auch in den nächsten zwei Beispielen ἰδέα nur eben der Abwechslung halber für das so oft sich wiederholende εἶδος gesetzt. Wenn es nämlich zunächst scheinen will, als wäre in 135a ἰδέα, ähnlich wie ich es für 132a erklärt habe, das Merkmal, nach dem wir ein εἶδος bestimmen — ἔτι ἄλλα . . . πολλὰ ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ εἴδη, εἰ εἰσὶν αὗται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὁριεῖταί τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος —, so wird doch das Recht der Unterscheidung zwischen beiden Wörtern gar unsicher durch die Vergleichung mit b. c εἴ γέ τις . . . μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ . . . τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, . . . μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι. Denn mit μὴ ἐῶν wird doch wohl nur noch einmal in Erinnerung gebracht, was eben vorher in der Form εἴ τις μὴ ἐάσει gesagt war: darum wird auch ἰδέα τῶν ὄντων ἑκάστου dasselbe meinen, was zuvor εἶδος ἑνὸς ἑκάστου hieß. Und dann, wenn man oben in dem Satze von 135a εἰ εἰσὶν

[81] Oder sollte ἰδέα hier doch von εἶδος unterschieden sein? sollte ἰδέα nur das Gedachte, die vorgestellte Einheitsform bezeichnen, εἶδος die objektive Wurzel der Einheit?

αὗται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὁριεῖταί τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος zwischen Merkmal und objektivem Grund des Merkmals unterscheiden wollte, so wäre jedenfalls dieselbe Unterscheidung anzuwenden auf das in b nachfolgende εἴ γέ τις μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι . . . μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου. Dabei wäre εἶδος selber in b an erster Stelle als „Merkmal" zu nehmen, was eben nicht angehen wird wegen des nachträglichen Partizipialsatzes μὴ ἐῶν κτλ., wenn dieser doch, wie sich uns zu ergeben schien, nur den schon ausgesprochenen Gedanken des Satzes εἴ τις μὴ ἐάσει κτλ. wiederholen will. Die μία ἰδέα von 157 d ist ganz ebenso gesetzt wie die μία ἰδέα Θεαιτ. 184 d, 203 c, 204 a, 205 c (und d), d. h. wieder in dem Sinne, den sonst hier im Parmenides εἶδος hat, wie ja auch im Theaitetos ἓν εἶδος in 203 c und 204 a mit gleicher Bedeutung steht, als „das einheitliche Wesen".[82]

Im **Sophistes** haben wir zuerst (von 219 a an bis 236 d) εἶδος 24mal als „Gattung" oder „Art"; dazwischen 1mal ἰδέα (235 d) wohl in demselben Sinne (oder vielleicht als „Erscheinung"). Es folgt 239 a ἑνὸς γὰρ εἴδει καὶ κατὰ ταύτην ἂν τὴν πρόσρησιν προσαγορεύοιτο: nämlich das μὴ ὄν, das man überhaupt nicht benennen, mit irgendwelchen Worten bezeichnen dürfe; sonst würde es eben dadurch mit „der Form" oder „dem Merkmal" der Einheit bezeichnet werden. Dann kommen jene bedeutsamen Stellen 246 a, 248 a. c, 249 d, 252 a. Leute, die in den körperlosen, bloß unseren Gedanken erreichbaren εἴδη die alleinige Wirklichkeit erkennen wollten, werden den Materialisten schroff gegenüber gestellt. Die Lehren der beiden erscheinen in kritischer Beleuchtung als unhaltbare Einseitigkeiten. Nun haben wir gesehen, daß Platon selber in verschiedenen vorausgehenden Werken die objektive Wirklichkeit, die unserer subjektiven Vorstellung und namentlich auch unseren stets generellen Wortbezeichnungen Halt gibt, manchmal als εἶδος bezeichnet; und aus dem Zusammenhang der betreffenden Stellen ist leicht ersichtlich, daß auch ihm die einzelnen εἴδη etwas Körperloses, nicht sinnlich Wahrnehmbares sind. Auch späterhin hat Platon diese Überzeugung immer festgehalten. Im Phaidon aber hatte er die wahre Wirklichkeit des Unsinnlichen so geschildert, als wäre zwischen ihr und der Sinnlichkeit, an der unsere Erfahrung stets

[82] Ich will nicht verhehlen, daß durch diese Betrachtung auch die oben für 132 a gegebene Erklärung von ἰδέα = Merkmal etwas erschüttert wird. Vielleicht ist schon dort ἰδέα einfach = εἶδος in seinem für diesen Abschnitt festgestellten Sinne.

hängt, eine völlig unüberbrückbare Kluft befestigt. Das war Phantastik. Und hier, meine ich, sei eben diese Phantastik gründlich abgetan. Was als verkehrt nachgewiesen wird, ist nur eben der Gedanke der Beziehungslosigkeit und des starren Fürsichseins unsinnlicher Wirklichkeiten. Schon im Theaitetos und Parmenides waren dem Leser Voraussetzungen an die Hand gegeben, aus denen zu folgern ist, was hier deutlich ausgesprochen wird: daß die Wirklichkeit (die οὐσία) notwendig als ein Sein in vielseitigen festen Beziehungen, daß wirklich sein als wirken, als beeinflussen und beeinflußt werden (ποιεῖν — πάσχειν) zu verstehen sei. Ja, Ansätze zu dieser Erkenntnis finden sich schon frühe, und die phantastische Meinung, die ihr im Wege steht, hat zu keiner Zeit Platons Denken ganz gefangen genommen, selbst im Phaidon nicht; nur versuchsweise war auch sie aufgestellt worden. Endgültig überwunden aber hat sie Platon durch psychologische (insbesondere erkenntnistheoretische) Untersuchungen: Mit der feinen Analyse der Vorstellungs- und Erinnerungstätigkeit, die im Theaitetos begonnen und im Philebos vollendet wird, läßt sich die mythenhafte Lehre von der ἀνάμνησις nicht mehr vereinigen, die zuerst im Menon schüchtern als fremde Weisheit eingeführt wird und eben jener Phantastik des Phaidon den Weg bereitet. Ich will übrigens nicht behaupten, daß Platon bei seiner Kritik einer gewissen Form der „Ideenlehre“ im Sophistes hauptsächlich oder gar ausschließlich die von ihm selbst im Phaidon gegebenen Ausführungen im Auge gehabt habe. Es liegt sogar näher, jene kritischen Bemerkungen auf den Parmenides zu beziehen, und ich glaube in der Tat, er wolle damit nachträglich noch einen Wink geben für die Entwirrung des dort vorgelegten antilogischen Gedankenknäuels: das Trum sei immer so anzufassen, daß man die Begriffe (der Einheit sowie des von ihr Unterschiedenen) nicht als absolute und beziehungslose nehme. Aber auch Bezugnahme auf andere Philosophen ist äußerst wahrscheinlich und zwar am ehesten eben auf Eukleides, wie man ja in den „Megarikern“ gewohnheitsmäßig seit Schleiermacher die εἰδῶν φίλοι von Sophistes 248a sucht. Die Anhänger der aristotelischen Darstellung von Platons Ideenlehre werden durch diese Bemerkungen sehr wenig befriedigt sein. Sie werden insbesondere die Timaiosstelle 51aff. anführen zum Beweis, daß Platon auch nach den nüchternen und scharfsinnigen Betrachtungen des Theaitetos und Sophistes über das Zustande-

kommen unserer Erkenntnis und die Wirklichkeit, auf welche diese sich bezieht, phantastischer Vorstellungen von den εἴδη als einer von unserer Sinnlichkeit völlig getrennten Welt sich nicht habe entschlagen können. Aber ich wiederhole nach reiflicher Überlegung, was ich 1897 (Archiv f. G. d. Phil. S. 33 f., s. oben S. 41) geschrieben habe, daß die dem Theaitetos zeitlich nachfolgenden Schriften „keine einzige Ausführung enthalten, die dazu nötigte, die Idee in einem anderen Sinne zu verstehen, denn als den objektiven Grund und Halt des in begrifflicher Allgemeinheit Vorgestellten (wobei die Feststellung ihrer genaueren Bedeutung noch als ungelöste Aufgabe vorschwebt)“ und daß wohl „niemand der überhaupt philosophischen Untersuchungen folgen kann in den späteren Schriften Platons jene abenteuerliche Lehre zu entdecken vermöchte . . ., wenn ihm nicht dazu immer die Worte des Aristoteles in den Ohren klängen, der die Ideen als χωριστά und αἰσθητὰ ἀΐδια gekennzeichnet hat“; und was die Zuverlässigkeit aristotelischer Berichte über Platon betrifft, so erinnere ich noch einmal an Teichmüllers darüber gegebene Nachweise, dann auch an die betreffenden Kapitel bei E. Pfleiderer und P. Natorp und namentlich an meine Ausführungen auf der Basler Philologenversammlung. Hiemit genug von diesen Dingen! Ich will mich beeilen, die begonnene Zusammenfassung vollends fertig zu bringen. In cap. 39 wird die logische Aufgabe der διαλεκτικὴ ἐπιστήμη geschildert; cap. 40 ff. wird eine Art Kategorienlehre aufgestellt. εἶδος findet sich in diesem Abschnitt 11mal: hier wird man es meistens am besten mit „Begriff“ übersetzen, ebenso wie das 3mal dazwischen eintretende ἰδέα; im ersten Beispiel, noch aus cap. 39 (253 d), kann man unsicher sein, ob nicht vielmehr die am Anfang des Dialogs so oft sich wiederholende Bedeutung von εἶδος „Klasse, Art“ vorliegt. Jedenfalls ist das die Bedeutung in 268 c und d und dann wieder in den letzten sieben Beispielen von 264 c an.

Auch im **Politikos** ist εἶδος meist die logische Klasse oder Unterart; 18mal steht das Wort so ohne irgendwelche Nebenbedeutung, teils mit einem Genetiv, teils so, daß der Genetiv des die übergeordnete Gattung bezeichnenden Substantivs einfach dazu ergänzt werden könnte (darunter 285 a κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι, 262 d und 286 d κατ' εἴδη διαιρεῖν). An einigen weiteren Stellen wird eingeschärft, die logischen Abteilungen müssen so gebildet werden, daß die Gliederung des Oberbegriffs in untergeordnete Artbegriffe (seine „Teile“) naturgemäß sei: damit erhält εἶδος eine Bestimmtheit,

die das Wort von dem sonst mehrfach damit abwechselnden [83] μέρος oder μόριον unterscheidet,[84] indem diese beiden Wörter jeden beliebigen, auch den durch völlig subjektive Willkür abgesonderten Teil bezeichnen können. Die Bedeutung von εἶδος ist dann teils wieder die (neben jener vorwiegenden, rein logischen) uns längst vertraute der objektiven Grundlage einer Vorstellung, teils (siehe 263 b) die schwer davon abzutrennende der auf solcher Grundlage ruhenden Vorstellung [85] oder des richtig gebildeten Begriffs. Eine längere Belegstelle aus 262 a. b ist schon oben abgedruckt; weiter gehört hierher 263 b *μή ποτε δόξῃς ἐναργῶς διωρισμένον ἀκηκοέναι . . ., εἶδός τε καὶ μέρος ἕτερον ἀλλήλων εἶναι . . ., ὡς εἶδος μὲν ὅταν ᾖ του, καὶ μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματος, ὅτουπερ ἂν εἶδος λέγηται· μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη* und 285 a. b *δέον, ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις . . . αἴσθηται κοινωνίαν, μὴ προαφίστασθαι, πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας, ὁπόσαιπερ ἐν εἴδεσι κεῖνται.* Auch 262 e geht εἶδος von bloß logischer Bedeutung in die halb ontologische der durch einen objektiven, naturgegebenen Unterschied bedingten Unterart über, wenn es heißt *κάλλιον δὲ καὶ μᾶλλον κατ' εἴδη . . . διαιροῖτ' ἄν, εἰ . . . τέμνοι . . . τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἄρρενι καὶ θήλει* (anstatt Hellenen und Barbaren sich gegenüberzustellen). Einigemal, wo eher an die Merkmale der Gattung und Art als an ihren realen Bestand gedacht wird, könnte man εἶδος auch als „Begriff" übersetzen und 278 e *ἐπὶ τὸ τοῦ βασιλέως μέγιστον ὂν ταὐτὸν εἶδος ἀπ' ἐλαττόνων φέροντές ποθεν διὰ παραδείγματος ἐπιχειρεῖν αὖ τὴν τῶν κατὰ πόλιν θεραπείαν τέχνῃ γνωρίζειν* wird entschieden diese Übersetzung anzuwenden sein. In 306 e dient εἶδος mit der Grundbedeutung der Gattung bloß der Umschreibung. 1mal haben wir in 258 c auch die Bedeutung „Merkmal" gefunden. — Über den Gebrauch von ἰδέα kann ich nur wiederholen, was schon oben gesagt ist: 1mal bedeutet es die naturgegebene Grundlage der logischen Einteilung, 1mal das begriffliche Merkmal, 1mal die Gattung, 1mal steht es umschreibend mit der Grundbedeutung der Form, 2mal ist es die äußere Erscheinung.

[83] siehe z. B. 306 a *ἀρετῆς μέρος ἀρετῆς εἶδει διάφορον εἶναί τινα τρόπον.*

[84] Doch nimmt dann auch μέρος gelegentlich jene engere Bedeutung des naturgemäß gebildeten Teiles an z. B. 285 a *οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες*, vgl. 262 d.

[85] Es ist zufällig und durch den Zusammenhang verursacht, daß hier vorwiegend die objektive Grundlage der διαίρεσις betont und, wo auch die der συναγωγή einmal zur Sprache kommt, 285 b, weder εἶδος noch ἰδέα verwendet wird. — εἶδος als der „richtig gebildete Begriff" ist 263 b, in Vergleichung mit μέρος gestellt, eben bestimmter: der richtig gebildete Artbegriff.

Im **Philebos** steht εἶδος (wenn man es nicht etwa 44e lieber als „Begriff" nehmen will) 15mal, d. h. ausnahmslos, als „Gattung" oder „Art". ἰδέα ist immer die innere Form, die an einer Sache von uns unterschieden und zum Begriffsmerkmal gemacht wird, zum Teil in verblaßter Bedeutung, so daß man dann von bloßer Umschreibung eines Begriffs durch das Wort ἰδέα reden kann.

Im **Timaios** dürfen wir (die vier bis fünf Stellen mitgerechnet, wo ein εἶδος ψυχῆς vorkommt) mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit volle 35mal εἶδος im Sinne der Gattung nehmen — darunter sind außer 30a τῶν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων noch fünf Fälle, wo es sozusagen zur formelhaften Umschreibung geworden ist —; 19mal im Sinne der äußeren Gestalt, worunter zwei Fälle periphrastischen Gebrauchs sind. Übrigens bleibt es an mehreren Stellen bloße Geschmackssache, ob man für die Bedeutung „Gattung" oder die Bedeutung „Gestalt" (als durch welche die Gattung bestimmt ist) sich entscheiden will. An zwei Stellen (64e, 88d) steht εἶδος im Sinne des Zustandes oder Sichverhaltens wie sonst διάθεσις. An drei Stellen (51c. d, 66a) dient es als Bezeichnung der objektiven Realität, an der unsere Vorstellungen ihren Grund und Halt haben. ἰδέα ist an elf Stellen, worunter drei bloß umschreibende mitbegriffen sind, die äußere Gestalt, an zwei Stellen die innere Form oder der Zustand, 1mal die Form im Sinne der Art, Unterart.

Im **Kritias** fanden wir εἶδος 2mal, zuerst als äußere, dann als innere Form.

Endlich in den **Nomoi** haben wir εἶδος 30mal gezählt. Stets dient hier das Wort der logischen Begriffsteilung; 21mal steht es mit dem Genetiv des eingeteilten Oberbegriffs (700a διῃρημένη κατὰ εἴδη — auch 630e κατ' εἴδη).

ἰδέα ist uns 2mal begegnet: 836d ist es die innere Gemütsverfassung, 965c die einheitliche Begriffsform oder was ihr zugrunde liegt. Mit der zweiten Stelle πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν ist namentlich zusammenzuhalten *Φαιδρ.* 265d εἰς μίαν . . . ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα und *Εὐθυφ.* 6e ταύτην με δίδαξον τὴν ἰδέαν, τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων κτλ. (auch *Φαιδρ.* 273e, *Ἱππ. Ι* 299d. e, *Μεν.* 72aff., *Κρατ.* 389aff., *Φιλ.* 16d — siehe oben).

Auch unter dem Gesichtspunkt der verschiedenen Bedeutungen von εἶδος und ἰδέα soll eine Zusammenfassung, so gut ich sie fertig bringe, gegeben werden.

εἶδος steht im ganzen 407mal, und zwar

1. in der Bedeutung des äußeren Aussehens: 46 [bis 48]mal, dazu noch umschreibend 2 [bis 3]mal in dieser Grundbedeutung;

2. in der Bedeutung des Verhaltens, der Verfassung, des Zustandes — sei es als Verhältnis der Bestandteile eines Dings zueinander, sei es im Sinn der Einwirkung des Dings auf anderes, insbesondere auch auf die Gefühle eines menschlichen Beurteilers (wobei die Angemessenheit des Dings an einen bestimmten Zweck in Frage kommen kann) —: so 16 [bis 20]mal;

3. in der Bedeutung des den Begriff bestimmenden Merkmals: 6 [bis 10]mal;

4. in der Bedeutung des Begriffes selbst: 19 [bis 26]mal — neun Fälle davon kommen auf den Sophistes — und noch 1mal als umschreibende Formel;

5. in der Bedeutung der Gattung oder Art: in mehr als der Hälfte sämtlicher Fälle, nämlich 226 [bis 232]mal, und noch 13 [bis 14]mal umschreibend —; in der Politeia, dem Phaidros, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios und den Nomoi sind die Zahlen dieser Rubrik besonders hoch und belaufen sich zusammen schon auf 216, wozu nur noch 80 Fälle anderen Gebrauchs hinzutreten;

6. in der Bedeutung der Begriffsrealität oder des unserer Vorstellung zugrund liegenden Objektiven: 81 [bis 84]mal, wovon 51 Fälle dem Parmenides, und zwar fast ausschließlich dessen 3. bis 8. Kapitel, angehören.

ἰδέα nimmt an allen diesen Bedeutungen teil, aber doch mit ziemlich verschiedenen Zahlenverhältnissen.[86] Es findet sich im ganzen 95mal und bedeutet

1. äußeres Aussehen, Gestalt: 26mal; außerdem liegt diese Bedeutung 4 [bis 5]mal mit ἰδέα gebildeten Umschreibungen zugrunde;

[86] Durch meine genaue Nachzählung der Fälle wird bestätigt, was L. Campbell in den Beibemerkungen zu seiner Ausgabe der Politeia II, 303 ausspricht: „ἰδέα als philosophischer Terminus bezeichnet eher Form als Art. Die Bedeutung der Gattung, die oft als etwas Wesentliches in εἶδος liegt, verbindet sich nur gelegentlich mit ἰδέα. Diese letztere Bezeichnung stellt unmittelbar die Einheit eines zusammengesetzten Begriffes (complex notion) als unserem Bewußtsein gegenwärtig dar. So wird sie gebraucht, um das Werk der συναγωγή zu beschreiben, während εἶδος das Ergebnis der διαίρεσις bezeichnet"; ebenso dient meine Zusammenstellung zur Bestätigung der Sätze P. Natorps, Platons Ideenlehre S. 2 f.: „oft genug wechseln beide Ausdrücke, immerhin mit dem spürbaren Unterschied, daß durch das Eidos der Begriff mehr dem Umfang, durch die Idee

Tabelle zu Seite 323

Lach.	Charm.	Prot.	Hippias I	Euthyphr.	Gorg.	Men.	Kratylos	Lys.	Symp.	Phaidon	Politeia		Phaidros	Theaitetos	Parmenides	Sophistes	Politikos	Philebos	Timaios	Kritias	Nomoi	Summe
1	2	2	2	1	3	4	14	2	7	16	73	*εἶδος* Gesamtzahl	27	15	55	48	29	15	59	2	30	407
—	3	1	1	3	—	—	3	—	2	8	21	*ἰδέα* Gesamtzahl	7	6	7	4	6	7	14	—	2	95
—	2	1	—	—	—	1	—	2	4	5	4 + [?] VI 510 d, X 612 a	*εἶδος* äußeres Aussehen	5 [+ 253 c (2)]	2	—	—	—	—	18 + [?] 54 d (2), 57 c. d [4]	1	—	46[—48]
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	(ebenso) umschreibend	—	—	—	—	—	—	75 a, 76 a [+ 42 d]	—	—	2[—3]
—	3	1	—	—	—	—	—	—	1	2	7 (näml. 4 in II, 3 in IX)	*ἰδέα* äußeres Aussehen	2	—	—	—	2	—	8	—	—	26
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	(ebenso) umschreibend	—	—	—	[235 d]	289 b (?)	—	58 d, 70 c, 71 a	—	—	4[—5]
—	—	—	—	—	503 e	72 d. e	389 b (2), 390 a. b. e [+ 440 a. b]	—	—	—	III 402 c, IV 434 d, 435 b [+ IX 572 c]	*εἶδος* inneres Verhältnis	—	—	—	—	[307 d]	—	64 e	118 a	—	13[—17]
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	IV 434 b + [?], IX 572 c	„ Wirkungsweise, Gebaren	—	—	—	—	—	—	88 c	—	—	3
—	—	—	—	[5 d, 6 d. e]	—	—	389 e [+ 439 e]	—	204 c	—	[VI 507 erste Stelle]	*ἰδέα* inneres Verhältnis	253 b [+ 237 d]	[184 d]	—	—	[307 c]	64 a [+ 25 b]	46 c, 59 c	—	VIII 836 d	7[—16]
—	—	—	298 b [+ 289 d]	[6 d]	—	72 c	—	—	—	—	[IV 435 b, IX 584 c]	*εἶδος* Merkmal	—	—	159 e + [?] 160 a	239 a	258 c	—	—	—	—	6[—10]
—	—	—	—	5 d [?]	—	—	—	—	—	104 b. d + [?] 105 d	—	*ἰδέα* Merkmal	—	203 e	132 a [?]	—	258 c	64 e + [?] 25 b	—	—	—	9
1	—	1	—	—	2	—	6	—	3	6	49 + [?] 3 [+ 5] [2]	*εἶδος* Gattung	15 + [?] 237 a, 253 c (2) [+ 249 b]	9	149 e + [?] 158 c	33 [+ 253 d]	17 + [?] 307 d	14 + [?] 44 e	27 [5] + [?] 56 a, 61 c, 81 a, 87 d [4]	—	29	226[—233]
—	—	—	—	—	—	—	394 d [1]	—	—	91 d [1]	III 389 b, [1] V 459 d [1]	(ebenso) umschreibend [1]	—	205 d	[149 2. Stelle]	—	306 e	—	30 a, [1] 48 a. b, 53 c, 60 a + [?] 42 d	—	1	12[—13]
—	—	—	—	—	—	—	418 e	—	—	—	VIII 544 d	*ἰδέα* Gattung	238 a	—	—	235 d [?]	307 c [?] [+ 289 b]	60 d	39 e [?]	—	—	7[—8]
—	—	—	297 b [1]	—	—	—	—	—	—	—	[VI 507 e]	(ebenso) umschreibend [1]	[237 d]	—	—	—	—	—	—	—	—	1[—3]
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	103 e [?], 104 c [?]	VI 510 b, 511 c (2)	*εἶδος* Begriff	265 e (2) + [?] 249 b	148 d	[158 c, 160 a]	8 + [?] 253 d	278 e [+ 263 b (4)]	[44 e]	—	—	—	19[—26]
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	(ebenso) umschreibend	263 c	—	—	—	—	—	—	—	—	1
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	104 d. e (2) [+ 105 d]	—	*ἰδέα* Begriff	265 d, 273 e	—	—	253 d, 254 a. d	[307 c]	16 d (2. Stelle)	—	—	XII 965 c	10[—12]
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	VI 507 e [?]	(ebenso) umschreibend	237 d [?]	—	—	—	—	67 a	—	—	—	3
—	—	—	289 d [+ 298 b]	6 d [?]	—	—	440 a [?] b [?]	—	—	102 b. 106 d	V 476 a, X 596 a. 597 a + [?] IV 445 c (3. Stelle) VIII 544 d [+ IV 445 c (2)]	*εἶδος* Grundbestimmtheit, Begriffsrealität	—	203 e. 204 a	50 + [?] 149 e (2. Stelle)	5	262 a. b. e, 285 b + [?] 263 b (4)	—	51 c. d, 66 d (1. Stelle)	—	—	81[—84]
—	—	—	—	6 d [?] e [?]	—	—	439 e [?]	—	—	—	11 + [?] 1 [5]	*ἰδέα* Grundbestimmtheit, Begriffsrealität	—	184 d, 203 c, 204 a, 205 c. d	5 + [?] 132 b [+ 132 a]	—	262 b	16 d (1. Stelle) [?]	39 e	—	—	28[—30]

Erklärungen: Überall, wo ich, anstatt eine Stelle einfach zu zählen, ihren Platz im Text angebe, soll damit angezeigt sein, entweder, daß dieselbe als Beleg für einen selteneren Gebrauch Beachtung verdiene, oder auch — mit Beisatz von [?] —, daß ich der Auslegung nicht ganz sicher bin. In diesem zweiten Falle erscheint dann die Seitenzahl des Textes gewöhnlich noch unter einer zweiten (bezw. auch dritten) Rubrik [eingeklammert zum Zeichen, daß die Wahrscheinlichkeit doch eher für die andere Möglichkeit sei].

[1] Insbesondere in der Formel *ἐν εἴδει* oder *ἰδέᾳ τινὸς εἶναι (γενέσθαι, πεφυκέναι)*. [2] Genauer: in II 4mal, III 8mal, IV 12mal [+ 434 b] + [?] 445 c (2) [+ ibid. an dritter Stelle], in VII 2mal, VIII 3mal [+ 544 d], in IX 7mal + [?] 584 c, in X 2mal; darunter 11 oder 12mal *εἶδος ψυχῆς*, nämlich in IV 6mal, in IX 4mal, in X [die fragliche Stelle 612 a mitgerechnet] 2mal. [3] Darunter 5mal *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* (nämlich VI 505 a, 508 e, VII 517 b, 526 e, 534 b); außerdem V 479 a, VI 486 e, 507 b 2. Stelle, X 596 b (3) + [?] 507 b 1. Stelle. [4] Die als zweifelhaft bezeichneten Stellen haben alle entweder die Bedeutung der Gestalt oder der Gattung. Ich habe sie je nur 1mal aufgeführt. [5] Darunter *εἶδος ψυχῆς* 69 c, 77 b, 89 e, 90 a [+ 73 c].

2. bedeutet es inneres Verhältnis, Verfassung, Beschaffenheit: 7 [bis 16]mal;

3. Merkmal: 9mal;

4. Begriff: 10 [bis 12]mal, ungerechnet 3 Fälle, wo das Wort zur umschreibenden Formel abgeblaßt ist;

5. Gattung oder Art: 7 [bis 8]mal, abgesehen von 3 Fällen von umschreibendem Gebrauch;

6. Begriffsrealität 28 [bis 30]mal, wovon 12 Fälle in der Politeia zu finden sind.

Zur bequemen Übersicht diene nebenstehende Tabelle.

Suchen wir uns den Zusammenhang der verschiedenen Bedeutungen noch deutlich zu machen. Es ist ausgemacht, daß die Bedeutung der augenfälligen Äußerlichkeit, des Aussehens, bei ἰδέα wie bei εἶδος die ursprüngliche ist. Die Übertragung vom sinnlichen Gebiet auf das geistige vollzieht sich jedenfalls früh und damit wird εἶδος geeignet, ein innerliches Verhältnis, die Verfassung, den Zustand anzudeuten, in dem ein Ding sich befindet; insbesondere kann dann auch die innere Verfassung des Menschen, das Verhältnis der verschiedenen Seiten seines psychischen Wesens, seine Anlage und sein Gemütszustand damit bezeichnet werden; in der Mitte zwischen diesen beiden Bedeutungen, von der ersten wie von der zweiten ableitbar, steht die der Wirkungsweise, die, aus dem inneren Zustand hervorgehend, wieder äußerlich bemerkbar wird: bezüglich des Menschen sein Betragen oder Gebaren. Die äußere Erscheinung ist es, was den ersten Anlaß gibt, konkrete Einheiten zu unterscheiden und zu benennen. Dabei wird die Gestalt oder Form in unserer Vorstellung von der Sache zum Unterscheidungsmerkmal. Und ebenso nimmt naturgemäß die innere Form, die nicht gezeigt, deren Eigentümlichkeiten aber durch Worte kenntlich gemacht werden können, die Bedeutung des Merkmals sowohl von sinnlichen Dingen als von unsinnlichen Wirklichkeiten, Eigenschaften, Bewegungen, Kräften an. Auch die äußere Form übrigens ist, sofern sie zum Merkmal wird, eine gedachte oder die Vorstellung einer Form, ein Formbegriff. — Es ist weiterhin verständlich, wie die Form als Merk-

mehr dem Inhalt nach bezeichnet wird. So wird bei der Einteilung der Begriffe, die zunächst den Umfang anzugehen scheint, fast stets εἶδος, nur ausnahmsweise, etwa Abwechslung halber, ἰδέα gebraucht, während die Einheit des Begriffsinhalts regelmäßig als die „eine Idee" (μία oder μία τις ἰδέα), viel seltener als das eine Eidos bezeichnet wird."

mal eines von ihr gleichsam umschlossenen Inhalts zur bloßen „Umschreibung“ oder Andeutung dieses Inhalts verwendet werden kann. Die (äußere oder innere) Form der Sache steht dann periphrastisch für die Sache selbst, die Vorstellung von der Form wird zur Vorstellung von der Sache, der Formbegriff zum Begriff überhaupt; so können εἶδος und ἰδέα ihre ursprüngliche sinnlich anschauliche Bedeutung so weit verleugnen, daß sie nur zum Ersatz der grammatischen Form eines substantivum abstractum dienen, wie P. Natorp einmal [87] treffend bemerkt, es wolle „das Wort Idee sehr oft nur allgemein das bezeichnen, was wir mit der Ableitungssilbe -heit ausdrücken“. Der Übergang von der Bedeutung der Form zu der des Begriffs läßt sich übrigens auch anders vermittelt denken, als hier angenommen wurde. Man kann sagen, da der Begriff eben die Form sei, unter der wir mit einer Sache denkend uns beschäftigen (die Denkform des Dings), so haben wir es einfach mit einer besonderen Weise der Übertragung des Wortes für die Gestalt oder Form von seiner sinnlichen Bedeutung auf eine unsinnliche zu tun. Jedenfalls bedarf es dann weiter keiner künstlichen Vermittlung, damit der Begriff die Bedeutung der Gattung annehme. Denn die allgemeinen Züge der Gattung sind es ja, die im Begriffe vorgestellt werden, nicht individuell Besonderes. Der gewöhnliche, einfache Mensch allerdings macht sich das nicht klar. Wenn aber einmal zufolge der Mißverständnisse, welche die Anwendung der Sprache oft genug mit sich bringt, das ernste Nachdenken auf die Wortbedeutung gerichtet wird und Bemühungen um eindeutige Feststellung des Sinnes durch eine genaue Definition gemacht werden, dann wird entdeckt, daß die Definition, deren Ergebnis der logisch vollkommene Begriff sein soll, die Gattung beschreibe. Sobald aber der Unterschied der begrifflichen Allgemeinheit und der Einzelerscheinung oder des einzelnen Falles ins Bewußtsein tritt, ist es natürlich, daß nach dem Recht und Grund der von dem sinnlich Erfahrbaren verschiedenen Allgemeinheiten gefragt wird. Darf behauptet werden, daß die Gattung als etwas Allgemeines objektiv bestehe? oder muß man sagen, daß ihr bloß der Wert einer ungenauen und verschwommenen Abkürzungsformel zukomme, die uns die wünschenswerte Übersicht über die Fülle der unter ihren Begriff fallenden Einzelheiten erleichtere, aber eigentlich doch fehlerhaft sei? Platon hat sich immer sehr entschieden für die erste der fraglichen Möglichkeiten

[87] Platos Ideenlehre S. 69.

erklärt. Schon die ersten Untersuchungen, in denen er nach dem Sinn sittlicher und ästhetischer Prädizierungen fragt (der *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη*, dem *καλόν* usw.), drängten ihn dazu. Und so erhält bei ihm das Wort, das ihm von Haus aus nicht bloß die äußere Gestalt und das innere Formverhältnis eines Dings, sondern auch seinen Begriff und die Gattung bezeichnete, der es zusammen mit gleichbenannten anderen angehört, noch die Bedeutung der Wahrheit des Begriffs oder der objektiven Grundlage, auf der der Begriff und auf der das ganze Begriffssystem, wenn es eben richtig gebildet ist, mit seinen Gattungs- und Arteinteilungen ruht. Aber in der Regel wird diese Bedeutung der Wörter *εἶδος* und *ἰδέα* erst durch den Zusammenhang hergestellt, durch die Aussagen, die eben über sie ergehen: ähnlich wie das etwa im Deutschen der Fall ist, wenn wir von der Realität oder Objektivität eines Begriffes oder einer Gattung reden, ohne daß damit das Wort „Begriff" oder „Gattung" selbst ein engerer terminus technicus würde; und — was ich namentlich noch einmal dem Leser einschärfen möchte — es wird immer darauf ankommen, worin die Objektivität der Gattung oder des Allgemeinen eigentlich bestehen soll: man muß sich jede einzelne Stelle eben darauf erst ansehen.

Wie weit schon vor Platon und namentlich außerhalb des Kreises der philosophischen Schriftsteller der Wandel der Bedeutungen der Wörter *εἶδος* und *ἰδέα* von dem sinnlichen Ausgangspunkt sich entwickelt hatte, darüber gibt am besten L. Campbell Auskunft, auf den ich einfach verweisen darf.[88]

Je leichter sich der Übergang von einer Bedeutung der besprochenen Wörter zur anderen vollzieht, desto ernster können da und dort die Zweifel bleiben, mit welcher Bedeutung man es nun eben zu tun habe. Die Unterbringung der Einzelfälle in die festen Fächer einer Übersicht hat mich darum sehr viel Kopfzerbrechens gekostet. Ich habe unter anderm versucht, die Stellen, wo *εἶδος* und *ἰδέα* als „logische, begriffliche Form" übersetzt werden kann — es sind folgende: *Φαιδρ.* 249 b, *Θεαιτ.* 148 d, *Σοφ.* 239 a, *Πολιτ.* 258 c, 278 e bezw. *Εὐθυφ.* 5 d, *Φαιδ.* 104 d, *Φαιδρ.* 265 d, 273 e, *Πολιτ.* 258 c, *Φιλ.* 16 d, 64 e, *Νομ.* 965 c —, miteinander in einem besonderen Fache einzuschließen,[89] ebenso diejenigen, in welche der

[88] Jowett-Campbellsche Ausgabe der Republik vol. II (Essays) S. 294 ff.

[89] Es wäre damit ein großer Teil der Stellen vereinigt, wo *μία ἰδέα* und *ἓν*

Zweckbegriff hereinspielt. Aber ich stand davon wieder ab. Wen das hier vorliegende Ergebnis nicht befriedigt, der mag versuchen, eine andere Ordnung für die Einteilung zu entwerfen. Ich selber wünsche aufrichtig, daß sie ihm dann vollkommener gelingen möge.

Es dürfte nebenbei ziemlich einleuchtend geworden sein, daß wer über den Sinn der platonischen „Ideenlehre" volle Klarheit schaffen will, noch um einiges weiter ausgreifen muß, als einstweilen hier geschehen ist. Insbesondere werden auch noch[90] die Ausdrücke *οὐσία, ὃ ἔστιν, ὄν, αὐτὸ καθ' αὑτό* durch sämtliche Schriften hindurch zu verfolgen und mit dem über *εἶδος, ἰδέα, φύσις, δύναμις* hier Beigebrachten zu vergleichen sein.

Ich bemerke noch, daß manche der Beobachtungen, die wir machen konnten, sich vielleicht nützlich erweisen mögen zur Nachprüfung der von den Sprachstatistikern längst aufgestellten Gruppeneinteilung. Gewisse Einzelheiten, die sonst hätten wegbleiben können, habe ich mit Rücksicht darauf geglaubt nicht unterdrücken zu sollen.

εἶδος steht in dem Sinne, auf den Natorp — siehe oben S. 323 A. — besonders aufmerksam macht.

[90] nach dem Vorgange von D. Peipers.

VII. Die dem Platon und Speusippos zugeschriebenen Briefe.

Über die Echtheit der platonischen Briefe sind neuerdings die Gelehrten wieder sehr geteilter Meinung. Hans Räder, der neuestens[1] die Frage eingehend behandelt hat (zu Beginn seiner Untersuchung auch die geschichtliche Entwicklung derselben darlegend), ist zu dem Ergebnis gekommen, es könne höchstens bezüglich des ersten der dreizehn in unseren Platonhandschriften verzeichneten Briefe ein Zweifel bestehen bleiben; dagegen für Nr. 2—13 meint er erwiesen zu haben, daß es echte Briefe von Platons Hand seien. Räder durfte sich dabei auch auf das Urteil von Fr. Blaß und Ed. Meyer berufen. Daß er indes mit seinen Darlegungen nicht das letzte Wort behalten werde, mochte man aus der Besprechung ersehen, die Wendland[2] dem Werke Räders über „Platons philosophische Entwickelung" hat angedeihen lassen; ihr Schlußsatz lautet „Eine Abhandlung über die Unechtheit der platonischen Briefe werde ich vor Ablauf dieses Jahres veröffentlichen". Einstweilen hat Wendland noch keine Zeit gefunden, sein Wort einzulösen. Vielleicht wollte er noch zuwarten, bis die schon für das Jahr 1901 angekündigte Schrift H. A. Sills „Platos Briefe", auf deren Beweisführung für die Echtheit Ed. Meyer in seiner Geschichte des Altertums schon mehrfach vorgreifend Bezug nimmt,[3] öffentlich erscheine, um alle Gegner auf einmal schlagen zu können. Bis heute steht auch Sills Schrift noch aus. Sollen wir unter diesen Umständen unser Urteil bis auf weiteres in der Schwebe lassen? Es ist recht mißlich, wenn wir dazu genötigt sind; denn wie Räder am Schlusse seiner Abhandlung schreibt: „wenn wir die Briefe als echt anerkennen, so ist . . . aus ihnen vieles zu lernen, nicht nur über Platons Verhältnis zur Politik und zum öffentlichen Leben seiner Zeit, sondern auch über

[1] im Rhein. Mus. 61 (1906).

[2] in der Berl. Phil. W.Schr. 1906 Nr. 13.

[3] Band V S. 171, 509, 512. Nur die Prolegomena sind als Haller Doktordissertation von 1901 erschienen mit der bestimmten Verheißung, daß das vollständige Werk bald nachfolgen solle.

die philosophischen Grundanschauungen, die ihn in seinem Alter beseelten"; namentlich wird auch die Beurteilung des persönlichen Charakters Platons sehr stark betroffen durch die Entscheidung für oder wider die Echtheit der ihm zugeschriebenen Briefe. Unter diesem letzten Gesichtspunkt ist die Entscheidung über den dreizehnten Brief besonders wichtig. Bei ihm hat einst der erste Zweifel an der Berechtigung der überlieferten Aufschrift eingesetzt und mit seiner Verteidigung hat dann Christ[4] wieder die rückläufige Bewegung der kritischen Beurteilung, die jetzt im Gange ist, eingeleitet. Nachdem dann Unger,[5] Christs Urteil bestätigend, gelegentlich eines Aufsatzes über Eudoxos sich auch über den großen geschichtlichen Wert dieses als echt befundenen dreizehnten Briefes verbreitet hatte, ist Räder von ihm ausgegangen: und so mag auch unsere Betrachtung mit ihm beginnen.

Ich stimme Unger völlig bei in dem Satze, daß der Brief (wegen 361 c. d) „im Herbst 366 geschrieben" sein muß, als „der erste, welchen Platon seit seiner Heimreise an den Tyrannen richtet" —: wenn er nämlich echt ist. Prüfen wir nun einiges von seinem Inhalt. Als Zweck wird die Erhaltung des für beide Teile so förderlichen Freundschaftsverhältnisses bezeichnet. Dann heißt es 360 b. c: *καὶ ἐγὼ νῦν τοῦτ' αὐτὸ παρασκευάζων τῶν τε Πυθαγορείων πέμπω σοι καὶ τῶν διαιρέσεων, καὶ ἄνδρα, ὥσπερ ἐδόκει ἡμῖν τότε, ᾧ γε σὺ καὶ Ἀρχύτης, εἴπερ ἥκει παρά σε Ἀρχύτης, χρῆσθαι δύναισθ' ἄν. ἔστι δὲ ὄνομα μὲν Ἑλίκων, τὸ δὲ γένος ἐκ Κυζίκου, μαθητὴς δὲ Εὐδόξου καὶ περὶ πάντα τὰ ἐκείνου πάνυ χαριέντως ἔχων· ἔτι δὲ καὶ τῶν Ἰσοκράτους μαθητῶν τῷ ξυγγέγονε καὶ Πολυξένῳ τῶν Βρύσωνός τινι ἑταίρων.* Grote in seinem Platon I, 220 macht dazu die Bemerkung: his recommendation of the geometer Helikon of Kyzikus to Dionysius and Archytas is to me interesting: to make known the theorems of Eudoxus, through the medium of Helikon, to Archytas, was no small service to geometry in those days. Christ, der dies (S. 479) mit einigen weiteren Sätzen des englischen Gelehrten zum Abdruck bringt, will es sich damit zu eigen machen; und er sagt uns noch, daß offenbar ein Besuch des Archytas, „der mit den Königen von Syrakus in nicht minder vertraulicher Beziehung wie Plato stund", „am fürstlichen Hofe schon angemeldet

[4] Abh. d. Bayer. Ak. 17 (1886) S. 451 ff.
[5] im Philologus 50 (1891) S. 191 ff.

war. So sieht man, wie sich wirklich allerlei ganz bemerkenswerte Dinge aus unserem Briefe gewinnen lassen. Nur werden diese nicht leicht in Einklang zu bringen sein mit dem, was in anderen weniger verdächtigen Quellen steht. Diogenes Laertios VIII, 86 macht den Eudoxos zum Schüler des Archytas in der Geometrie und des Philistion in der Heilkunde, wofür er sich auf die *πίνακες* des Kallimachos beruft; ferner aus einem Geschichtchen bei Älian (*π. ἱ.* 7, 13) ist zu entnehmen, daß auch Eudoxos, ebenso wie sein Schüler Helikon, an den sizilischen Tyrannenhof gekommen ist. Meist nimmt man an, jenes Geschichtchen beziehe sich auf ein Gespräch zwischen ihm und dem jüngeren Dionysios. Und da uns bekannt ist, daß Platon bei dem Besuche, zu dem er von diesem im Jahre 361 in einer syrakusanischen Staatstriere abgeholt wurde, sich von einer Anzahl seiner jüngeren Genossen begleiten ließ — Speusippos und Xenokrates waren darunter —, so liegt es am nächsten, auch den Eudoxos zu diesen Begleitern auf der dritten sizilischen Reise Platons zu zählen, zumal da Philistion Plat. Epist. II 314 d als Leibarzt des Dionysios II erscheint. Und ferner würde man aus der Erzählung des Plutarch, *Δίων* c. 19, Helikon habe damals eine Sonnenfinsternis vorausgesagt und sei dafür, als seine Rechnung sich bewährt hatte, von Dionysios mit einem Talent Silbers beschenkt worden, am leichtesten den Schluß ziehen, auch Helikon sei eben damals erst mit Platon von Athen her nach Syrakus gekommen. Unger hat freilich in seinem umständlichen Aufsatz über Eudoxos dem Bericht Älians auf einen Besuch am Hofe des ersten Dionysios Bezug geben wollen; allein die Beweisführung, die er dafür unternommen hat (S. 199), ist sehr ungeschickt; der einzige in der Tat gewichtige Grund läge in der Ansetzung des Todesjahres des Mannes auf die Zeit zwischen 368/67 und 365/64 (S. 209): indes mit dieser hat Unger wohl niemand überzeugt; alle seine Berechnungen über das Leben des Eudoxos sind wohl mit Recht von Hultsch (bei Pauly-Wissowa VI, 931) als unhaltbar abgewiesen worden.[6] Die Wahrscheinlichkeit, zu der wir mit diesen Erwägungen gelangen, hat nun allerdings keine zwingende Kraft. Auch ist zu bedenken, daß, wenn das von Diogenes behauptete Schülerverhältnis des Eudoxos zu Archytas bestehen soll, mit einem Aufenthalt des Eudoxos in Tarent zu rechnen ist, der vor der

[6] Hultsch selbst gibt den Tod des Eudoxos auf etwa 355 v. Chr. an.

Zeit seiner *ἀκμή* und jedenfalls weit vor dem Jahr 361 läge. Jedoch um so weniger erscheint dann die oben mitgeteilte Bemerkung Grotes gerechtfertigt. Die phantasie- und gemütvollen Vorstellungen Christs aber von einem innigen Freundschaftsverhältnis zwischen Dionysios und Archytas, dessen Besuch in Syrakus im Oktober 366 angesagt gewesen sei, brauche ich wohl nicht näher zu beleuchten. — Aber ein anderer Punkt soll scharf angesehen werden: Helikon wird nach Syrakus gesandt gemäß getroffener Verabredung (*ὥσπερ ἐδόκει ἡμῖν τότε*). Ist es irgend glaublich, daß Platon mit Dionysios bei oder vor seinem Abschied verabredet habe, er wolle ihm einen tüchtigen Astronomen oder Geometer zuschicken? Oder, wenn man den Helikon auch als Philosophen einschätzen will, soll er etwa durch philosophische Vorträge dem „fürstlichen Dilettanten“ [7] Platons Unterricht ersetzen? Das ist vollends unglaublich: zu diesem Zweck hätte etwa Speusippos abgesandt werden mögen, den Räder aus Mißverständnis einer Stelle des zweiten Briefs (siehe S. 370 f.) in der Zwischenzeit nach Syrakus reisen läßt, nicht ein Mann, über den Platon wesentlich nur nach den Aussagen anderer Leute Rühmliches zu berichten weiß. Man wird meine Bedenken vielleicht durch die Erinnerung zerstreuen wollen, daß Platon ja, wie unter anderem der dritte Brief (319 c) zeige, den mathematischen Unterricht als unerläßliche Vorschule für philosophische Studien angesehen habe. Jedoch eine ernste Schwierigkeit bleibt jedenfalls, mindestens für die Leute, die dem dritten und siebten Brief und dem Bericht Plutarchs nicht weniger Gewicht beilegen als dem dreizehnten Brief. Dort erfahren wir nämlich,[8] Dionysios habe den Platon immer an seinem Hofe festhalten wollen; schließlich habe er in dessen Verlangen, nach Hause zu kehren, eingewilligt, nachdem ein Krieg ausgebrochen war — der den Herrscher offenbar ganz in Anspruch nahm —; doch habe Platon versprechen müssen, wieder zu kommen, sobald die Kriegsnot vorüber sei; dagegen habe Dionysios sich verpflichtet, dann auch den vertriebenen Dion zurückzurufen. Diese Abmachung scheint mir in sachlichem Widerspruch zu stehen mit dem Satze *ὥσπερ ἐδόκει ἡμῖν τότε*. Denn ich meine, es wäre sinnlos, mindestens wäre es ganz auffallend gedankenlos gewesen, einen Stellvertreter

[7] Christ S. 483.

[8] Ep. VII 338 a. b (330 c), III 316 e ff. Plut. *Δίων* c. 16.

für Platon zu erbitten, wenn dieser selbst zur Wiederkehr sich bereit erklärt hatte für die Zeit, die eben wieder Muße ließ zu wissenschaftlicher Beschäftigung: daß Dionysios noch während des Krieges Geometriestunden bei Helikon nehmen solle, wird weder dem einen noch dem anderen der die Verabredung treffenden Männer in den Sinn gekommen sein. Wie wenig die ganze Lage, in die uns der Verfasser des dreizehnten Briefs hineinversetzt, zum siebten Briefe stimmt, das wird vollends ganz deutlich mit dem auch sonst anstößigen Satze 360 d. e *μάλιστα μὲν οὖν, ἂν καὶ ὁπωστιοῦν σχολάζῃς, μάνθανε παρ' αὐτοῦ καὶ τἆλλα φιλοσόφει· εἰ δὲ μή, ἐκδίδαξαί τινα, ἵνα κατὰ σχολὴν μανθάνων βελτίων γίγνῃ καὶ εὐδοξῇς, ὅπως τὸ δι' ἐμὲ ὠφελεῖσθαί σε μὴ ἀνιᾷ.* — Im Vorübergehen an dem zweiten Satze unserer Briefstelle 360 b. c möchte ich die Philologen, die so viel von der Eifersucht und Feindseligkeit Platons gegen Isokrates und andere Nebenbuhler zu reden wissen, möchte ich insbesondere Räder (siehe S. 538 seines Aufsatzes) aufs Gewissen fragen, wie sie sich damit abfinden wollen, daß hier zur Empfehlung Helikons auch gesagt wird, er habe Beziehungen zu Isokrates und zu Bryson?[9] Ist das nicht sehr verdächtig? — Auf die Titel übersandter Schriften *Πυθαγόρεια* und *διαιρέσεις* werde ich nachher noch zu reden kommen und auch jenes Zwischensätzchen *ὥσπερ ἐδόκει ἡμῖν τότε* wird uns noch einmal beschäftigen. Vorerst aber gehen wir weiter zu 361 a. Daß Leochares die für Dionysios bei ihm bestellte Apollonfigur in der kurzen Frist, die ihm nach Ungers Berechnungen (zwischen Frühjahr und Herbst 366) gesetzt war, geliefert hätte, will ich nicht anfechten, da ihm daran liegen mochte, dem reichen Fürsten sich zu empfehlen, so daß er andere Arbeiten inzwischen beiseite schieben konnte. An Aufträgen wird es ihm, wenn Plinius (hist. nat. 34, 50) seine „Blüte" richtig auf die 102. Olympiade (372/71 bis 368/67) ansetzt, wohl im Jahr 366 nicht ganz gefehlt haben. Aber daß der schon durch irgendwelches Meisterwerk[10] zur Be-

[9] ohne Zweifel ist das derselbe Bryson, dessen Schriften Platon nach Theopomp bei Athen. XI 508 d geplündert haben soll: gebürtig aus Heraklea am Pontos, von Suidas unter die Schüler des Sokrates gezählt und in nähere Beziehung zu Eukleides und den Megarikern gebracht: *ὃς τὴν ἐριστικὴν διαλεκτικὴν εἰσήγαγε μετὰ Εὐκλείδου.* Näheres über ihn und seinen Freund oder Schüler (*ἑταῖρος*) Polyxenos siehe Bäumker, Rhein. Mus. 34 (1879), 64 ff. und Natorp, Real-Enzykl. Pauly-Wissowa III 928 f., vgl. auch Zeller II 1[4] S. 983 und über Polyxenos unten S. 393 A. 83.

[10] Nur die bestimmte Datierung eines anerkannten Meisterwerks erklärt den Ansatz der *ἀκμή* auf ein Alter, das unserer Stelle entspricht.

rühmtheit gelangte Künstler dem Dionysios, der sich als Besteller einer Apollonstatue aus athenischer Werkstatt doch für die in Athen tätigen Meister interessiert haben wird, erst vorgestellt werden muß, ist wieder recht befremdlich; und zudem glaube ich nicht, daß Platon jemals sich so hätte ausdrücken mögen wie es hier geschieht: *νέου καὶ ἀγαθοῦ δημιουργοῦ*. — Was dann über die Benützung der Geldmittel des Dionysios durch Platon gesagt wird, kommt mir im äußersten Grade verworren und unzuverlässig vor. Den allgemeinen Grundsatz, der 361c von dem Briefschreiber ausgesprochen wird, könnte man ja wohl Platon zutrauen: *ἐγὼ τοῖς σοῖς χρήμασιν (ὥσπερ τότε σοι ἔλεγον) χρήσομαι καθάπερ τοῖς τῶν ἄλλων ἐπιτηδείων, χρῶμαι δ' ὡς ἂν δύνωμαι ὀλιγίστοις, ὅσα ἀναγκαῖα ἢ δίκαια ἢ εὐσχήμονα ἐμοί τε δοκεῖ καὶ παρ' οὗ ἂν λαμβάνω*. Man mag gern auch annehmen, der reiche Beherrscher von Syrakus habe dem Platon dringlich nahe gelegt, er solle sich auch zu Hause in Athen des fürstlichen Vermögens in ungeniertester Weise bedienen. Seine eifersüchtige Beflissenheit, als naher Freund des Philosophen zu gelten, läßt solches durchaus glaublich erscheinen. Aber die Anwendung, die nun von jenem Grundsatz gemacht wird! 361cff.: *ἐμοὶ δὴ τοιοῦτον νῦν ξυμβέβηκεν. εἰσί μοι ἀδελφιδῶν θυγατέρες τῶν ἀποθανουσῶν τότε, ὅτ' ἐγὼ οὐκ ἐστεφανούμην, σὺ δ' ἐκέλευες, τέτταρες· ἡ μὲν νῦν ἐπίγαμος, ἡ δ' ὀκταέτις, ἡ δὲ σμικρὸν πρὸς τρισὶν ἔτεσιν, ἡ δὲ οὔπω ἐνιαυσία. ταύτας ἐκδοτέον ἐμοί ἐστι καὶ τοῖς ἐμοῖς ἐπιτηδείοις, αἷς ἂν ἐγὼ ἐπιβιῶ . . . καὶ τὰς μητέρας δὲ αὐτῶν ἐξέδωκα καὶ μετ' ἄλλων καὶ μετὰ Δίωνος. ἡ μὲν οὖν Σπευσίππῳ γαμεῖται, ἀδελφῆς οὖσα αὐτῷ θυγάτηρ· δεῖ δὴ ταύτῃ οὐδὲν πλέον ἢ τριάκοντα μνῶν· μέτριαι γὰρ αὗται ἡμῖν προῖκες. ἔτι δὲ ἐὰν ἡ μήτηρ τελευτήσῃ ἡ ἐμή, οὐδὲν αὖ πλείονος ἢ δέκα μνῶν δέοι ἂν εἰς τὴν οἰκοδομίαν τοῦ τάφου*. Also Platon muß vier Großnichten mit Heiratsgut ausstatten. Und als Beitrag dazu wird er das Geld des Tyrannen ebensowenig verschmähen wie das anderer Freunde. Zunächst aber handelt es sich nur um die Kleinigkeit von 30 Minen. Später kommen dann die drei anderen Mädchen an die Reihe. Die jüngste von ihnen ist übrigens noch kein Jahr alt. Wie? und trotzdem rechnet Platon dem fürstlichen Freunde schon vor, daß er auch für sie einst Geld brauchen werde, falls er das erlebe? Wahrhaftig, er muß wunderlich gewesen sein in Geldsachen! Nach dem Eindruck, den die platonischen Dialoge auf uns machen, stellen wir uns deren Verfasser als einen Mann von vornehmer Gesinnung und feinem Gefühl für das Schickliche

vor. „Und doch", sagt uns Christ (S. 478), „wäre Platon ja nicht der erste, der in seinen Schriften anders erschiene als im tagtäglichen Leben", und Räder (S. 515f.) belehrt uns, „daß wir über Platons wahre Gesinnung und persönlichen Charakter herzlich schlecht unterrichtet sind"[11] ... „Da haben wir eben aus den Briefen zu lernen." Immerhin kann die Behauptung Christs, daß Platons Mutter damals „ihrer Auflösung entgegensah", aus dem Text des dreizehnten Briefes mit nicht geringerem Recht gefolgert werden, wie man sagen mag, daß auch die noch nicht einjährige Kleine damals ihrer Hochzeit entgegengesehen habe. Ja, es war sicherer, daß die Mutter, wenn sie wirklich noch am Leben war, einst Bestattungskosten verursachen werde, als daß das Kind einst eine Mitgift notwendig haben werde. Ich will die Meinung nicht in Zweifel ziehen, daß Platon in Notfällen von Freunden Geldunterstützungen anzunehmen bereit war, ohne sich dadurch bedrückt zu fühlen. Hatte er doch auch selbst dem Sokrates in seinem Prozesse Geld angeboten — mit anderen begüterten Freunden zusammen dieselbe Summe, die hier als Kleinigkeit für die Ausstattung der Braut des Speusippos in Anspruch genommen wird —, gewiß nicht um seinen Meister dadurch in innere Verlegenheit zu bringen. Und von Annikeris hatte er sich loskaufen lassen, obwohl er diesen vorher gar nicht gekannt zu haben scheint. Auch mußte er in der Zeit zwischen der zweiten und dritten sizilischen Reise, wo ihm alles daran lag, eine Versöhnung zwischen Dion und Dionysios zustande zu bringen, auf die Gefühle und Wünsche des eifersüchtig um seine Vertraulichkeit werbenden Tyrannen einige Rücksicht nehmen. Gut; aber auf zwanzig Jahre hinaus brauchte er ihm nicht geldliche Verpflichtungen zuzuschieben! Es war Platon auch genau bekannt, daß der verbannte Dion, mit dem ihn wirklich enge Freundschaftsbande verbanden, noch über sehr reiche Mittel verfügte, trotzdem der größte Teil seines Vermögens in Syrakus festgelegt war. In Notfällen hätte er sich immer an Dion wenden können und ganz gewiß hätte er in rein persönlichen Angelegenheiten diesen eher um Unterstützung angegangen als den Dionysios. Plutarch erzählt (*Δίων* c. 17), Platon habe einmal eine Choregie mit Dions Mitteln geleistet. Eine ähnliche öffentliche Leistung aus Mitteln des Dionysios, der ja mitsamt seinem Vater

[11] Die eigentümliche Begründung dieser Behauptung will ich weglassen.

im Jahr 368 Ehrenbürger der Stadt Athen geworden war (Dittenberger Syll.[2] 87) zu bestreiten, wäre in der Tat *εὔσχημον*[12] gewesen, sowohl für Platon als für den Tyrannen; freilich hätte er dann nicht nach dem Grundsatze verfahren dürfen, der 361 e noch ausgesprochen wird und mir aufs neue den durch eine ganze Reihe von Erwägungen begründeten Verdacht bestärkt, daß der Verfasser des Briefes ein Fälscher sei und nicht einmal ein geschickter: ich meine den Grundsatz *ἐὰν δέ τι ἄλλο γίγνηται ἴδιον ἢ δημόσιον*[13] *ἀνάλωμα διὰ τὴν παρά σε ἄφιξιν, ὥσπερ τότε ἔλεγον, δεῖ ποιεῖν, ἐμὲ μὲν διαμάχεσθαι ὅπως ὡς ὀλίγιστον γένηται τὸ ἀνάλωμα, ὃ δ' ἂν μὴ δύνωμαι, σὴν εἶναι τὴν δαπάνην.* Es kommt noch etwas hinzu, was die Geldabmachungen für die Zukunft im höchsten Grade verdächtig erscheinen läßt. Wie konnte sich Platon so vorsorglich auf Fernliegendes einlassen, wenn ausgemacht war, daß er in kurzer Frist an den Tyrannenhof zurückkommen solle? Abgesehen von den noch lange nicht heiratsfähigen Verwandten hätten unter diesen Umständen wohl auch die Töchter des Kebes noch mit ihren Geschenken, den ihnen zugedachten siebenelligen *χιτώνια*, warten können, bis der Krieg in Sizilien beendet gewesen wäre. Wenigstens ein Widerspruch zwischen Brief 7 (samt 3) und Brief 13 besteht sicher. Welcher von diesen Briefen aber, wenn sie sich widerstreiten, den Vorzug verdiene, darüber sollte kein Wort nötig sein.[14] — Die Anstöße, die in den Sätzen über die Großnichten Platons liegen, sind damit noch nicht alle erledigt:

---

[12] Vgl. oben *ὅσα ... εὐσχήμονα ἐμοί τε δοκεῖ καὶ παρ' οὗ ἂν λαμβάνω* aus 361 c und 361 b: *ἃ μοι ἐδόκει εὐσχημονέστατα ἡμῖν εἶναι.*

[13] W. Schmid macht mich auf die Unklarheit aufmerksam, die in *δημόσιον ἀνάλωμα* liegt, das ja nicht einen für öffentliche Zwecke gemachten, sondern nur einen aus öffentlichen Mitteln bestrittenen Aufwand bezeichnen könne.

[14] Freilich Christs Urteil läuft dem meinigen schnurstracks entgegen. Er schreibt S. 478 f., von der Echtheit des dreizehnten Briefes überzeugt, folgendes: „Nichts hat dieser Brief, was auf Schulmachwerk und Sophistenweisheit hinwiese, nichts von Gemeinplätzen, nichts von Verbrämung historisch berühmter Persönlichkeiten, nichts von politischen oder literarischen Tendenzen, nichts endlich von philosophischer Geheimniskrämerei. Dieses sind Dinge, welche auf den ersten Blick den Briefwechsel des Platon mit Dion und seinen Anhängern, den großen siebten und achten Brief nicht ausgenommen, verdächtigen. Unser dreizehnter Brief, der auch äußerlich durch seine Stellung am Schlusse getrennt von den übrigen Briefen an Dionysios auf das bestimmteste von jener Briefsammlung sich abhebt, hat einen ganz anderen Charakter: gewöhnliche Dinge des Privatlebens im reichsten, kaum zu erfindenden Detail bilden seinen Inhalt; wer und in welcher Absicht sollte dieselben fingiert haben?“

Die vier Mädchen sind an mindestens zwei Mütter zu verteilen und diese Mütter müssen entweder an demselben Tage oder ungefähr um dieselbe Zeit, während Platon am Hofe des Dionysios weilte, gestorben sein: der Pluralis *ἀδελφιδῶν τῶν ἀποθανουσῶν* ist unerbittlich, und dafür, daß man ihn ja nicht mißverstehe, wie z. B. Unger (S. 210) und Räder (S. 438), ist durch das nachfolgende *καὶ τὰς μητέρας δὲ αὐτῶν ἐξέδωκα καὶ μετ' ἄλλων καὶ μετὰ Δίωνος* gesorgt. Die Mutter der ältesten ist als Schwester des Speusippos eine Tochter von Platons eigener Schwester Potone; die andere wird wohl eine Tochter seines Bruders Adeimantos sein.[15] Daß Platon auch diese Mütter beide einst ausgestattet habe, ist nicht gerade unwahrscheinlich, wenigstens wenn wir annehmen dürfen, daß deren Väter zu der betreffenden Zeit schon tot waren. Aber wann soll Platon die Ausstattung für jene besorgt haben? Bei der Tochter der Potone müßte das schon vor etwa zwanzig Jahren geschehen sein, d. h. bald nach dem Abenteuer der ersten sizilischen Reise Platons. Soll ihm vielleicht schon damals Dion unter die Arme gegriffen haben?[16] O ja, wir mögen recht viel aus dem dreizehnten Briefe lernen, wenn wir seinen Andeutungen nachgehen, und die Freude der Gelehrten, die sich von seiner Echtheit überzeugt hatten, ist wohl begreiflich. Aber

---

[15] Nach dem Testament Platons (Diog. L. III, 41) soll ein Grundstück ins Eigentum *Ἀδειμάντου τοῦ παιδίου* übergehen, wahrscheinlich des Enkels von Platons gleichnamigem Bruder: als seine Schwestern wären die jüngeren hier erwähnten Mädchen anzusehen. Freilich, wenn seine Mutter schon 367/66 starb, war er bei Platons Tod längst über die Kinderjahre hinaus. Indes, wir wissen nicht, wann das Testament aufgesetzt ist. Auch bleibt der Ausweg, die zweite gestorbene Nichte als Tochter nicht des Adeimantos, sondern des Glaukon anzusprechen.

[16] Die Kombinationsgabe hat hier ein schönes Feld: ich schlage vor, man ziehe die Notiz heran, daß Dion dem Platon das für ihn auf Aigina bezahlte Lösegeld, 20 Minen, zugesandt habe, damit er es dem Annikeris erstatte (Diog. L. III 20), doch habe Annikeris die Annahme der Summe verweigert. Sie sei dann zum Kauf des Gartens verwandt worden, der das Erbgut der platonischen Schule bildete. Diese Notiz ergänze man dahin: es sei von den zusammengeschossenen Geldern der Freunde damals noch einiges übrig geblieben und davon sei dann die Aussteuer der Schwiegermutter des Speusippos bestritten worden. Dann hatte in der Tat auch Dion dazu beigetragen. Man könnte sich freilich wundern, daß der redselige Schreiber des Briefes das nicht genauer angibt. Allein dieser Einwand läßt sich zurückweisen: damit würde Dionysios ja an eine schlimme Tat seines erlauchten Vaters erinnert, und das darf doch der Hofmann, als den wir Platon hier kennen lernen, sich nicht gestatten! — Das ist nun freilich nur *παιδιά* — und ich dürfte nicht behaupten: *παιδιὰ σώφρων*.

obschon alles, was wir so ermitteln konnten, keine baren Unmöglichkeiten einschließt, das Zutrauen zu dieser reich fließenden Quelle persönlicher Beziehungen und Erlebnisse Platons wird schwerlich mehr gut begründet scheinen. Um es länger festzuhalten, müßten wir sofort noch eine weitere Schwierigkeit überwinden. Sie liegt in den Angaben über die Höhe der erforderten Mitgift und des für das Grabmal der Mutter in Anschlag gebrachten Betrages. Daß 30 Minen für eine Brautausstattung nicht eben sehr bescheiden ist, wie das vorgesetzte *οὐδὲν πλέον ἢ* und das nachfolgende *μέτριαι γὰρ αὗται ἡμῖν προῖκες* uns glauben machen will, habe ich schon angedeutet.[17] Wie Platon selbst darüber dachte, dafür möchte ich mich auf die Nomoi berufen, wo wir VI 774 d folgendes lesen: *ὁ . . . λαμβάνων πλέον ἢ πεντήκοντα ἄξια δραχμῶν ἐσθῆτος*[18] *χάριν, ὁ δὲ μνᾶς, ὁ δὲ τριῶν ἡμιμναίων, ὁ δὲ δυεῖν μναῖν ὁ τὸ μέγιστον τίμημα κεκτημένος, ὀφειλέτω . . . τῷ δημοσίᾳ τοσοῦτον ἕτερον* — hiernach soll die Brautausstattung in der höchsten Vermögensklasse sich nicht über den Wert von 2 Minen erheben! Und stellen wir gleich die Bestimmungen über Totenbestattung und Grabausstattung daneben: sie lauten XII 959 d *τῷ μὲν δὴ τοῦ μεγίστου τιμήματος εἰς τὴν πᾶσαν ταφὴν ἀναλισκόμενα μὴ πλέον πέντε μνῶν, τῷ δὲ τοῦ δευτέρου τρεῖς μναῖ, καὶ δύο τῷ τοῦ τρίτου, μνᾶ δὲ τῷ τοῦ τετάρτου μέτρον ἂν ἔχοι τῶν ἀναλωμάτων.* Für seiner Mutter Grab dagegen soll Platon „nicht mehr als" 20 Minen gefordert haben![19] Freilich, Räder will nicht zulassen, daß wir von den veröffentlichten Schriften Platons aus die Anwendung auf sein per-

[17] Wie ich bei Böckh, Staatsh. d. Ath.[3] I 581 finde, verfügte ein attisches Gesetz, das bei Demosthenes (*κ. Μακαρτ.* S. 1067 f.) aufbehalten ist, für den Fall, daß ein zur Ehe mit einer Verwandten verpflichteter Mann diese nicht heiraten will, er solle ihr als Aussteuer 500 oder 300 oder 150 Drachmen geben, je nachdem er zur ersten, zweiten, dritten Vermögensklasse gehöre. Von diesem Gesetze aus scheint mir der Verfasser des Briefs zu seinem Satze *δεῖ δὴ ταύτῃ οὐδὲν πλέον ἢ τριάκοντα μνῶν· μέτριαι γὰρ αὗται ἡμῖν προῖκες* gekommen zu sein. Zu beachten ist auch, was Max Fränkel als Neuherausgeber des Böckhischen Werkes II, 29 A. 187 beibringt: „in dem interessanten Heiratsregister von Mykonos, das in makedonische Zeit gesetzt wird, . . . sind die Kleider, die eine Frau zur Aussteuer erhalten hat, auf 200 Drachmen geschätzt, bei einer baren Mitgift von 1100 Dr., in einem anderen Falle auf 300 Dr. bei einer sonstigen Mitgift von nur 400, ein drittes Mal auf 500 Dr. bei einer baren Mitgift in gleicher Höhe."

[18] vgl. A. 17 Schluß.

[19] Auch hier scheint mir der Verfasser des Briefes durch die Notizen, die sich in attischen Rednern gelegentlich über den für Grabmäler gemachten Aufwand finden, beeinflußt zu sein: vgl. die Angaben bei Böckh, Staatsh. d. Ath.[3] I 146.

sönliches Verhalten machen (S. 516: „da er ja in seinen Dialogen nirgends selbst direkt hervortritt") und Christs Satz: er wäre „ja nicht der erste, der in seinen Schriften anders erschiene als in dem tagtäglichen Leben", ist ein recht gutes Beschwichtigungsmittel für das kritische Gewissen.

Wir haben aber wirklich dieses Beschwichtigungsmittel auch ferner noch recht nötig. Unter anderem ist es doch äußerst befremdlich, was wir über die Kreditverhältnisse des Dionysios uns müssen sagen lassen. Nach 362b wollte Platon eine beträchtliche Summe von dem Aigineten Andromedes erheben, um damit größere von Dionysios ihm aufgegebene Bestellungen zu bezahlen. Dieser Andromedes, als ξένος des Dionysios bezeichnet — Christ (S. 458—460) sieht in ihm „eine Art Bankier des Königs von Syrakus"[20] — hält nun aber den Wechsel, den er akzeptieren soll, für recht faul: die Erfahrungen, die er mit dem alten Dionys gemacht haben will, seien wenig ermutigend; und so will er nur eine geringe Summe vorschießen. Auch sonst, meint der Briefschreiber, werde wohl schwerlich irgendein ξένος für Dionysios etwas riskieren wollen. Für diesmal habe Leptines aus der dringendsten Verlegenheit geholfen. Wenn ich recht verstehe, hat unser Platon sich 16 Minen von diesem aushändigen lassen. Am Schlusse des Briefs hält er es für notwendig, ausdrücklich zu mahnen, Dionysios möge nicht vergessen, dem Leptines seine Auslagen ohne Verzug wieder zu erstatten. Auch vorher läßt er Warnungen vor dem Schein filziger Knauserei einfließen. Ich frage: paßt denn das alles zur Lage, wie sie eineinhalb Jahre nach der Thronbesteigung Dionysios' II war? Wir wissen, sein Vater hatte diesem ein Reich hinterlassen, wie es ein zweites in der griechischen Welt damals nirgends gab. Die Herrschaft über dieses Reich schien „mit stählernen Banden gesichert". Der Schatz war gefüllt. Zu den ersten Äußerungen, in denen der zweite Dionys seinen Herrscherwillen kundgab, gehörte ein großer Steuererlaß, mit dem er sich die Herzen seiner Untertanen gewinnen wollte. Das war keine Maßregel eines knauserigen Geizhalses! Ferner die Bundesgenossenschaft mit dem Herrn von Syrakus schien allen griechischen Staaten erstrebenswert, und der einzelne Mann konnte sich nichts Angenehmeres denken, denn als Gast am Hofe von Syrakus weilen zu dürfen. Wie gut und bequem es sich dort leben ließ,

[20] und knüpft ganz hübsche Betrachtungen daran, die nur leider bodenlos sind.

das lehrt uns eine ganze Reihe von Anekdoten.[21] Eben deshalb scheint ja auch Platon in unserem Briefe von lästigen Schmeichlern umdrängt, die nichts anderes von ihm begehren als ein warmes Empfehlungsschreiben, das ihnen den Zugang zu Dionysios öffnen soll. Aber dem reichen Fürsten ein Darlehen zu machen, das etwa zur Bestreitung einer Choregie in Athen ausgereicht hätte (*ἐάν τι δέῃ ἐμὲ ἀναλίσκειν εἰς χορηγίαν ἤ τι τοιοῦτον* 362 a), auch nur etwa 16 Minen für ihn auszuleihen, das wollte in Athen niemand riskieren? und kein Künstler, bei dem er eine Arbeit bestellen ließ, hätte sie ihm auf Kredit schicken[22] mögen? Glaube das, wer es kann! Daß die Person jenes Leptines unklar bleibt, ist gewiß nicht zu verwundern;[23] aber warum Platon ihm, dessen Zuverlässigkeit und Ergebenheit für Dionysios geflissentlich hervorgehoben wird, über die Verwendung des Geldes, das er von ihm haben will, nicht genau dieselbe Rechnung macht, die er dem Dionysios schriftlich unterbreitet, sondern nur Halbwahres vorschützt — so muß man nach dem Zusammenhang doch die Worte verstehen *ἔλαβον . . . λέγων ἅ μοι ἐδόκει εὐσχημονέστατα ἡμῖν εἶναι καὶ ἀληθῆ λέγειν* —, das muß doch gefragt werden.[24]

---

[21] Ich weise nur auf Athen. X 437 b = Älian *π. ἱ.* II 41 = Index Herculan. Col. 8, 35 ff. und auf die oben erwähnte reiche Beschenkung des Helikon hin.

[22] Nach 362 b mußten größere Bestellungen, die Dionysios dem Platon aufgegeben hatte (*βουλόμενοι καὶ ἄλλα μείζονα ἃ ἐπέστελλες πέμπειν*) wegen mangelnden Kredits verschoben werden.

[23] man wird ihn, da er in Gegensatz tritt zu den *ξένοι* und dem Dionysios ganz wie ein guter Untertan empfohlen wird, für einen Syrakusaner zu nehmen haben; vielleicht ist an einen Verwandten des Herrschers zu denken, dessen einer Oheim ja auch den Namen Leptines getragen hatte; Steinhart scheint anzudeuten (zu Müllers Übers. VIII, 395), der Name sei wohl ebenso wie der des Helikon und Bryson aus einem Pythagoreerverzeichnis entnommen, indem er auf Jamblichos Leben des Pythagoras c. 23, 36 verweist.

[24] Rätselhaft bleibt auch der Sinn des von *λέγων* abhängigen Satzes *ὅτι ἡμέτερον εἴη* (daß ich zu beanspruchen habe) *ὃ εἰς τὴν ναῦν ἀναλώσαμεν τὴν Λευκαδίαν, σχεδὸν ἑκκαίδεκα μναῖ.* Unger erklärt kaltblütig, es sei das „die Bezahlung des leukadischen Schiffes, welches ihn befördert hatte". Das stimmt schlecht zu den Angaben A. Böckhs, Staatsh. d. Ath.[3] I 150 „das Fahrgeld zur See ist außerordentlich billig, besonders für weite Reisen. Von Ägina nach dem Piräeus zahlte man in Platons Zeit zwei Obolen; von Ägypten oder dem Pontos ebendahin gab in derselben Zeit ein Mann mit Familie und Gepäck höchstens zwei Drachmen" (Gorg. 511 d. — Was ebendort I, 608 aus der Rede des Lysias für Aristophanes beigebracht wird, kann keinen Einwand begründen). Eher möchte ich darum an eine Leiturgie glauben, die für Dionysios als Ehrenbürger Athens mit Beteiligung an einer Schiffsausrüstung geleistet worden wäre. Freilich wäre dabei pünktlich

Doch halten wir uns mit verhältnismäßig geringfügigen Dingen nicht zu lange auf. Ein Einwand besonders ernster Art erhebt sich gegen die paar Sätze, die Dion gewidmet sind 362e. Er ruht freilich wieder auf jener Voraussetzung, die nicht ganz allgemein geteilt wird, die z. B. Christ nicht gelten läßt: daß die Briefe 3 und 7 (nebst 8) und der mit ihnen wesentlich übereinstimmende Bericht des Plutarch mindestens ebensoviel Gewicht haben wie Brief 13. Ich setze zunächst aus den Erzählungen jener anderen Quellen über die zwischen Dionysios und Platon vor dessen Abreise im Jahr 366 getroffene Verabredung, deren oben schon Erwähnung geschehen ist, einiges wörtlich her. Ep. III wird erzählt, nachdem der Bruch zwischen Dionysios und Dion eingetreten und Dion außer Lands geschafft war, habe Platon gar nichts anderes sich angelegen sein lassen, als die beiden wieder zu versöhnen. Auch Dionysios selber müsse ihm das bezeugen. Dann lesen wir weiter 316e f. *καὶ μόγις μέν, ὅμως δ' ὡμολογήθη νῷν πλεῦσαι μὲν οἴκαδε ἐμέ, ἐπειδὴ πόλεμος ὑμᾶς κατεῖχεν, εἰρήνης δ' αὖ γενομένης ἐλθεῖν*

---

der Grundsatz von 361e befolgt (*διαμάχεσθαι ὅπως ὡς ὀλίγιστον γένηται τὸ ἀνάλωμα*). Denn aus Demosthenes (or. 21, 78ff. und 28, 17, siehe Böckh, Staatsh. d. Ath. II 642, 644) sehen wir, daß 20 Minen nicht weit über das hinausgingen, was auch bei der zulässigen Verteilung der Lasten auf zwei Schultern für den einzelnen Bürger zur Erfüllung der Trierarchenpflicht schlechterdings erforderlich war. *Λευκαδία* kann ganz gut der Name eines attischen Staatsschiffs gewesen sein. Der Index Kirchners zum C. Inscr. Att. gibt unter 259 nomina navium auch eine *Αἰθιοπίς, Περσίς, Παλληνίς, Σουνιάς* und eine *Ζακυνθία*.

Rätselhaft ist mir auch der Schlußsatz: *καὶ τὴν ἐπιστολὴν ἣ αὐτὴν ἢ εἰ ὑπόμνημα αὐτῆς σώζεται καὶ αὐτὸς ἴσθι.* Was bedeutet darin *ὑπόμνημα*? etwa eine Abschrift? — dies geben Rosts und Papes Wörterbücher an die Hand — und um was für einen Brief handelt es sich? Können wir den Schlüssel zum Verständnis vielleicht aus dem einige Zeilen weiter oben stehenden Satz holen *πρόσταττε . . . Ἀριστοκρίτῳ, ἐάν τις παρ' ἐμοῦ . . . ἐπιστολὴ ἴῃ παρά σε, ἐπιμελεῖσθαι ὅπως ὡς τάχιστα σὺ αἴσθῃ, καὶ ὑπομιμνήσκειν σε ἵνα ἐπιμελῇ τῶν ἐπισταλέντων*? Dann wäre das *ὑπόμνημα* eher ein Erinnerungsblatt, das den wichtigsten Inhalt eines eingelaufenen Briefes, namentlich die darin enthaltenen Aufträge und Fragen, verzeichnete. Indes wenn vorher dem Dionysios eingeschärft war, er solle von jedem Briefeinlauf Platons sofort persönlich Kenntnis nehmen, so hinkt jetzt dieses *καὶ τὴν ἐπιστολὴν . . . αὐτὸς ἴσθι* in befremdlicher Weise nach, wenigstens falls unter *ἐπιστολή* in beiden Sätzen ein Brief Platons verstanden wird. Vielleicht aber ist im Schlußsatz der Antwortbrief gemeint, der Platon zukommen soll. Dabei wäre angenommen, daß dieser nicht eigenhändig von dem Tyrannen, sondern nur in seinem Auftrag von seinem Sekretär geschrieben wird. Damit er nun gewiß mit der gebührenden Pünktlichkeit ausgefertigt werde, soll sich ihn Dionys vorlegen lassen — im Original oder in einer etwa für das Hausarchiv bestimmten Kopie.

ἐμέ τε καὶ Δίωνα εἰς Συρακούσας, σὲ δὲ καλεῖν ἡμᾶς. Allein, heißt es gleich nachher, *εἰρήνης γενομένης ἐκάλεις με οὐ κατὰ τὰς ὁμολογίας, ἀλλὰ μόνον ἥκειν ἐπέστελλες, Δίωνα δ' εἰσαῦθις ἔφησθα μεταπέμπεσθαι κτλ.* Wer alle Briefe für echt nimmt, wie Ed. Meyer (und ähnlich Räder, der ja nur inbetreff des ersten sich zweifelnd ausspricht), der muß unbedingt diesen dritten Brief, der zu Dionysios selbst spricht und ihm gewiß über die damaligen Vorgänge keine trügerischen Vorspiegelungen machen kann, als das sicherste Zeugnis behandeln, das wir darüber haben. Dann hat der Krieg, der im Frühjahr 366 ausgebrochen war, sich mindestens bis Herbst 363 hingezogen. Denn der erste Versuch des Tyrannen, Platon zur Rückkehr an seinen Hof zu bewegen, fällt ins Frühjahr 362. Platon lehnt ihn ab, schwer enttäuscht und verstimmt dadurch, daß ihm das Ansinnen gemacht wird, der Abmachung zuwider allein nach Syrakus zu kommen. Mit dieser in jedem einzelnen Zuge durchaus glaubwürdigen Darstellung stimmt sachlich ganz genau überein, was Ep. VII 338 a. b erzählt wird mit den Worten *τὸ μετ' ἐκεῖνα* (nämlich nach dem 329 c ff. Erzählten) *δ' οὖν ἔπεισα ὅπῃ δή ποτ' ἐδυνάμην Διονύσιον ἀφεῖναί με, εἰρήνης δὲ γενομένης, ἦν γὰρ τότε πόλεμος ἐν Σικελίᾳ, ξυνωμολογήσαμεν ἀμφότεροι, Διονύσιος μὲν ἔφη μεταπέμπεσθαι Δίωνα καὶ ἐμὲ πάλιν, καταστησάμενος τὰ περὶ τὴν ἀρχὴν ἀσφαλέστερον ἑαυτῷ, (Δίωνα δὲ ἠξίου διανοεῖσθαι μὴ φυγὴν αὐτῷ γεγονέναι τότε, μετάστασιν δέ·) ἐγὼ δ' ἤξειν ὡμολόγησα ἐπὶ τούτοις τοῖς λόγοις. γενομένης δὲ εἰρήνης μετεπέμπετ' ἐμέ, Δίωνα δὲ ἐπισχεῖν ἔτι ἐνιαυτὸν ἐδεῖτο, ἐμὲ δὲ ἥκειν ἐκ παντὸς τρόπου ἠξίου κτλ.* Die kürzer gehaltene Erzählung Plutarchs *Δίων* c. 16 weicht in Nebensächlichem ab, wird aber eben dadurch für das Übrige und Wichtigste zur wertvollen Bestätigung der Darstellung dieser beiden Briefe. Betrachten wir nun im Lichte derselben die Sätze Ep. XIII 362 e. Sie lauten *τὰ μετὰ ταῦτα περὶ Δίωνος λέγοιμ' ἄν. τὰ μὲν οὖν ἄλλ' οὔπω ἔχω λέγειν, πρὶν ἂν παρὰ σοῦ ἔλθωσιν αἱ ἐπιστολαί, ὥσπερ ἔφης· περὶ μέντοι ἐκείνων, ὧν οὐκ εἴας μεμνῆσθαι πρὸς αὐτόν, οὔτε ἐμνήσθην οὔτε διελέχθην, ἐπειρώμην δέ, εἴτε χαλεπῶς εἴτε ῥᾳδίως οἴσει γιγνομένων, καί μοι ἐδόκει οὐκ ἠρέμα ἂν ἄχθεσθαι εἰ γίγνοιτο. τὰ δὲ ἄλλα περὶ σὲ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ μέτριός μοι δοκεῖ εἶναι Δίων.* Der Satz *περὶ μέντοι ἐκείνων — εἰ γίγνοιτο* gehört zu den nicht wenigen unseres Briefes, die uns mit bloßen Andeutungen ein Rätsel aufgeben. Plutarch (*Δίων* c. 21) hat in den Worten eine Anspielung gefunden auf die später (nach der vergeblichen letzten Reise Platons) verwirklichte Absicht des Tyrannen, Dions Frau, die Schwester seiner eigenen

zur Auflösung ihrer Ehe und zur Vermählung mit einem seiner Günstlinge zu bewegen. Ed. Meyer (V 509) und Räder (S. 513) stimmen dieser Auflösung des Rätsels ausdrücklich zu. Auch ich bin vollkommen geneigt beizustimmen, muß dann aber erklären, daß dadurch für mich die Fälschung ganz offenkundig wird. Man denke sich doch lebhaft in die Lage hinein. Dion liebte seine Frau und auch diese war ihm in Treue zugetan. Sie ertrug sehr schwer später die erzwungene Neuvermählung mit dem Burghauptmann Timokrates: ihre Schwester bezeugt ihr das vor Dion und Dion erkennt es an, indem er großmütige Verzeihung übt. Platon kannte die Gefühle Dions und der Frauen am Hofe ganz genau. Und er soll sich dazu hergegeben haben, zu sondieren, ob Dion nicht einer Niederträchtigkeit, die gegen ihn geplant wurde — zu einer Zeit, da ihm die baldige Rückkehr in bestimmte Aussicht gestellt ist, er sich nicht als „Verbannten" betrachten soll — ruhigen Blutes zustimmen werde? Ich begreife die gelehrten Herren nicht, die sich so etwas einbilden können und die nicht einmal merken, daß sie mit dieser Einbildung Platon zum niedrigen Höfling, zum feilen Tyrannenknecht stempeln.

Übrigens, die dunkle Andeutung *περὶ ἐκείνων, ὧν οὐκ εἴας μεμνῆσθαι πρὸς αὐτόν* kann ja vielleicht etwas ganz anderes meinen. Dann muß ich mich bescheiden zu sagen: was ich gar nicht verstehe, aus dem kann ich keine zwingenden Folgerungen ziehen. Trotzdem, der Gedanke der Echtheit des dreizehnten Briefes läßt sich m. E. angesichts jener Sätze über Dion nicht aufrecht halten. Dionysios war dem Platon persönlich recht gleichgültig — wenigstens, wenn man sich auf den dritten, siebten und achten Brief und auf Plutarchs Schilderung berufen darf: und wer auf diese verzichten wollte, behält überhaupt keine brauchbare Quelle übrig. Wie Platon sich schon das erstemal, im Jahr 367, recht schwer entschloß, seine ihn voll befriedigende Lehr- und Forschertätigkeit in Athen aufzugeben, um der Einladung an den syrakusanischen Hof zu folgen, so hätte er niemals in die Wiederkehr dorthin gewilligt ohne das Zugeständnis des Dionysios, daß auch der vertriebene Dion zurückkommen dürfe. Nichts anderes als diese Hoffnung auf die verabredete Rückberufung des ungerecht der Heimat beraubten Freundes und im Zusammenhang damit auf eine Bessergestaltung der politischen Zustände des sizilischen Reiches durch den Einfluß dieses von ihm zu philosophischer Lebensführung

erzogenen hochbegabten und edlen Mannes, seines Lieblingsschülers — als solchen bezeichnet ihn der siebte Brief 327a. b — nichts anderes als dies war es, was ihn auch auf Dionysios, den Herren dieses Reiches, Rücksicht nehmen ließ. Und in unserem Briefe, dem ersten, den er etwa ein halbes Jahr nach seiner Heimreise von Athen aus nach Syrakus schreibt (Unger S. 211), soll er über Dion mit ein paar nichtssagenden Worten hinweggehen, soll die Sorgen, die allein sein Herz noch in Syrakus festhielten, nicht erwähnen, dagegen in eitlen Kleinigkeiten sich erschöpfen? Ganz unmöglich!

Ist es nach all dem nötig, noch weitere Verdachtsgründe aufzuzählen? Einen der augenfälligsten, der von mehreren kritischen Beurteilern betont worden ist, will ich nicht ganz übergehen: 363a bittet der Briefschreiber um Kleider für die Töchter des Kebes.[25] Die Person des Vaters sei ja Dionysios wohl bekannt: *γεγραμμένος γάρ ἐστιν ἐν τοῖς Σωκρατείοις λόγοις μετὰ Σιμίου Σωκράτει διαλεγόμενος ἐν τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ, ἀνὴρ πᾶσιν οἰκεῖός τε καὶ εὔνους.* Was über diese Stelle Steinhart (VIII S. 396) geschrieben hat, scheint mir zu genügen. — Wen all das Bisherige nicht davon überzeugt hätte, daß der dreizehnte Brief nicht von Platon herrühre, der mag geruhig auch den hieran anschließenden Satz 363b ertragen, durch den sich selbst der weitherzige Christ etwas beunruhigt fühlte, an den er aber doch nicht die Schere anzusetzen wagte — abgehalten von dem gesunden Gefühle, daß das Ausschneiden die Zerreißung des ganzen Gewebes zur Folge haben möchte: nach diesem Satze hätte Platon es nicht verschmäht, ihm unliebsame oder nicht näher bekannte Personen, die ihn um wirksame Empfehlungsbriefe an Dionysios angingen, damit zu betrügen, daß er ihnen ein Briefchen mitgab, das durch eine besondere Einleitungsformel dem Empfänger sich als gar nicht ernst gemeint kund machte! Der Eingang solcher teils wirklich, teils bloß scheinbar empfehlenden Handbillets des syrakusanischen Hofpädagogen, je nach den Umständen mit *θεός* oder *θεοί* eingeleitet, ist offenbar für die nächste Zeit häufig zu gewarten.[26] Aber auch andere Briefe Platons werden eintreffen; ja auf einmal hat es dieser sehr eilig, seine Stimme bei Dionysios

[25] Übrigens scheint Kebes reich gewesen zu sein, wenn auch wohl weniger als Simias, siehe *Κρίτων* 45b.

[26] Vgl. übrigens unten S. 417.

zur Geltung zu bringen: Aristokritos[27] soll dafür sorgen, daß jede mündliche oder schriftliche Botschaft, die er sende, ohne Verzug an den Tyrannen selber gelange und daß dieser nicht vergesse, die ausgesprochenen Wünsche zu erfüllen 363 d. Es scheint recht, als wollte Platon das Versäumnis nachholen, daß er so ziemlich die ganze dem überseeischen Verkehr offene Zeit eines Jahres, vom Frühjahr, da er zu Hause ankam, bis zum Herbst hat verstreichen lassen, ohne dem fürstlichen Zögling ein Lebenszeichen zu geben. Die fürwitzige Frage, warum er eigentlich so spät seinen ersten, zudem so nachlässig geschriebenen Brief nach Syrakus absende, wollen wir lieber nicht erheben. Denn eine glaubhafte Antwort darauf wird schwerlich zu finden sein. ‚Des Krieges wegen,' möchte vielleicht jemand sagen, ‚der nach Ep. III und VII in Sizilien ausgebrochen war.' Aber auf diese Briefe beruft man sich besser nicht, weil ihre Anerkennung den dreizehnten ohnehin zu Fall bringt. — Wer weiter sucht, wird noch mehrere leichtere Anstöße des Inhalts finden.[28] Ich erwähne nur noch die sonderbare Einleitung, die überhaupt nur einen Sinn hätte, wenn Platons Handschrift dem Dionysios unbekannt gewesen wäre. Das Urteil Räders (S. 512), „was in dem Briefe abgehandelt wird, trägt an sich ein natürliches und glaubhaftes Gepräge", entbehrt in der Tat der Berechtigung. Der allgemein gehaltenen Erinnerung aber, daß bei manchen Menschen das Leben den in ihren Schriften zum Ausdruck gebrachten Grundsätzen nicht entsprochen habe, darf man entgegenhalten, daß solche Menschen dann von ihren näheren Bekannten nicht eben sehr günstig beurteilt worden sind, während wir hinlängliche Zeugnisse besitzen von der großen und allgemeinen Verehrung, die Platon in seinem Kreise genoß.

[27] Nicht nur sein Name konnte aus Ep. III 319 a geholt werden, sondern auch die Stellung eines Oberkämmerers, die ihm hier gegeben wird, kann aus der dortigen Erwähnung erschlossen sein.

[28] Mir wollen z. B. die *ἰσχάδες*, wegen deren Ausbleiben sich der Briefschreiber entschuldigt, nicht als ein begehrenswertes Geschenk für die fürstliche Familie dünken: vgl. Ep. Socrat. IX 2, wo Aristippos dem Antisthenes rät *τῶν ἰσχάδων ἀποτίθεσο ἵν' ἔχῃς εἰς τὸ χεῖμα . . . καὶ ἀπὸ τῆς Ἐννακρούνου λούου καὶ πῖνε* und Hesychios *κραδοφάγος· συκοφάγος, ἰσχαδοφάγος. σημαίνει δὲ καὶ τὸν ἀγροῖκον.* Und Feigen und Honig nach Sizilien schicken, das ist — vgl. Holm, Geschichte Siziliens I 35 — doch fast wie Eulen nach Athen tragen. Allerdings bildeten sich die Athener, wie wir aus Athen. III 74 d. e sehen, etwas ein auf die Feinheit der attischen Feigen; ob aber der hymettische Honig den Vorrang vor dem hybläischen behauptete, ist fraglich: berühmt sind sie ja beide.

(Ich begnüge mich dafür auf Ed. Zeller II 1⁴ S. 433ff. zu verweisen.) Ferner behaupte ich, daß es unbegreiflich wäre, wie Dionysios sich hätte so viel Mühe geben mögen, die Freundschaft eines Mannes zu gewinnen, dessen Charakter so wenig lauter gewesen und so ärmliche und kleinliche Züge aufgewiesen hätte, wie sie uns aus dem dreizehnten Briefe entgegentreten. Da war doch schon Aristippos, der nicht erst lange zu Gast gebeten oder zum Bleiben genötigt werden mußte, ein Mann von gediegenerem Gehalt! Drittens bitte ich zu beachten, daß der alleinige Grund, warum der spätere, letzte Aufenthalt des athenischen Philosophen am Hofe des Dionysios einen für ihn so mißlichen Verlauf nahm, darin zu finden ist, daß Platon dem Freunde Dion unverbrüchliche Treue hielt. Er hätte es sehr behaglich am Tyrannenhofe haben können und alle die sinnlichen Genüsse, um deren Willen die böse Nachrede ihn nach Syrakus ziehen läßt, in reichstem Maße auskosten, wenn er das unangenehme Mahnen an Dions Recht und die ihn betreffenden Versprechungen des Dionysios unterlassen hätte. Übrigens behaupte ich noch gegen Christ und Räder, daß wirklich aus Schriften wie den platonischen Dialogen der Charakter ihres Verfassers sich erkennen läßt. Die Leute, die von der Philosophie Platons wenig verstehen, bezeichnen ihn mit Vorliebe als den „Dichterphilosophen". Mögen solche einmal wirklich dem Dichter, dem Künstler in Platon gerecht zu werden suchen. In der Tat, Platon ist ein Künstler und zwar der größten einer. Aber es gibt keine große, echte Kunst, die nicht in Wahrhaftigkeit wurzelte; die Unlauterkeit bringt es bloß zu blendenden Effekten. Wir wissen weit mehr von Platons Charakter als Räder Wort haben will. Der Zug, den Platon im Bilde seines Sokrates am stärksten hervorgehoben hat, ist seine unbedingte Ehrlichkeit, sein Eifer für die Wahrheit. Und wenn ich irgendetwas von Platon selbst verstehe, so gehört dazu das, daß es ihm heiliger Ernst war mit dem schönen Worte *οὐ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ* (*Πολ.* X 595 c).

Alles Bisherige betraf den Inhalt. Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit auch noch der Form des dreizehnten Briefes zu. Räder ist zu dem Ergebnis gekommen, seine sprachliche Beschaffenheit diene zum Beweis der Echtheit. Er zitiert (S. 471) aus meinen „Untersuchungen über Plato" vom Jahr 1888 die Sätze: „nur so viel läßt sich behaupten, daß Brief 13, wenn seiner Echt-

heit sich noch jemand annehmen wollte . . ., erhebliche Zeit vor Abfassung der Leges und ebenso erheblich früher als Brief 7 und 8 müßte angesetzt werden. Seine Sprache ist derjenigen der Respublica näher verwandt als der der Leges", und fügt bei „Ist das denn nicht merkwürdig? Der Brief, dessen Inhalt auf die älteste Zeit hinweist" (nämlich verhältnismäßig, verglichen mit den anderen zwölf Briefen unserer Platonhandschriften) — „was Ritter gar nicht bedacht zu haben scheint —, ist auch in einer Sprache geschrieben, die dem früheren Sprachgebrauch Platons näher steht." — Ich habe mit meinem vor zwanzig Jahren ausgesprochenen Urteil nicht mehr und nicht weniger sagen wollen, als daß die Beobachtung gewisser Eigentümlichkeiten des Ausdrucks, die uns eine Einteilung der Schriften Platons in drei zeitliche Gruppen gestatten, nicht ausreiche, die Unechtheit des dreizehnten Briefes darzutun,[29] daß er aber, wenn man an seine Echtheit glauben könnte, der zweiten sprachlichen Gruppe und nicht etwa der mit dem Sophistes beginnenden dritten zuzuweisen wäre. Diesem Urteil ist noch die eigentlich selbstverständliche Erinnerung beizufügen, die auch damals von mir nicht vergessen worden ist, daß natürlich je kürzer ein Schriftstück ist, desto heikler die Untersuchung der Echtheit sein muß und daß sie bei einem nur wenige Seiten füllenden Text wohl nur nach einer ins einzelnste eindringenden Beobachtung des sprachlichen Bestandes mit einiger Sicherheit durchgeführt werden kann. Räder hat meine sprachlichen Feststellungen ergänzt unter Anwendung eines von Lewis Campbell eingeführten Verfahrens. Er hat „die in den Briefen vorkommenden selteneren oder eigentümlich gebildeten Wörter" aufgesucht, „um dadurch, wenn möglich, eine lexikalische Verwandtschaft zwischen den Briefen und gewissen platonischen Dialogen nachzuweisen". Seine Untersuchung erstreckt sich über Seite 451—463 Anfang. Zuerst stellt er achtundneunzig den Briefen eigentümliche Wörter heraus, dann zweihundertfünfundvierzig andere, die sich in Briefen und Dialogen seltener oder ganz vereinzelt finden, und zum Beschluß sagt er: „Diese Liste von zweihundertfünfundvierzig Wörtern, welche die Briefe mit den platonischen Dialogen gemein haben, bedarf keines weitläufigen Kommentars. Es zeigt sich jedenfalls eine beträchtliche lexikalische Verwandtschaft zwischen den Briefen

[29] wie sich z. B. (nach S. 84, 89, 91 meiner Untersuchungen) auch die Unechtheit des Sisyphos, des Alkibiades II, des Hipparchos mit diesem Mittel nicht erweisen läßt.

und den Dialogen, was die Annahme eines gemeinsamen Verfassers nahe legt. Freilich trifft man in der Literatur häufig die umgekehrte Schlußfolgerung: die Ähnlichkeit wird als Ergebnis einer geschickten Nachahmung erklärt. . . . Was aber diese Schlußfolgerung für unsere ganze Liste unmöglich macht, ist die Tatsache, daß die Briefe nicht mit allen Dialogen eine gleiche lexikalische Ähnlichkeit zeigen. Man braucht nur die Liste flüchtig durchzulesen, um sofort zu bemerken, daß unter den Dialogen, die dort aufgeführt sind, die anerkannten Alterswerke Platons in hohem Maße vorwiegen. Aus den zweihundertfünfundvierzig Wörtern lassen sich z. B. hundertachtunddreißig aus den Gesetzen belegen."

Dieser von Räder unternommene Versuch ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Wir werden ihn bei näherer Prüfung in eitel Nichts zerrinnen sehen. Schon das ganze Verfahren muß als ein sehr rohes bezeichnet werden, weil das benützte Werkzeug bedauerlich ungenau ist. Nämlich Räder wie Campbell muß mit Asts Lexicon Platonicum arbeiten, das für feinere Untersuchungen einfach versagt. Man wird aus seinen Spalten immerhin für umfangreichere Schriften Folgerungen von großer Wahrscheinlichkeit ableiten können — das ist Campbell in der Tat gelungen; dagegen für die kürzeren Briefe, die nicht einmal eine Seite füllen, ist gar nichts damit auszurichten und auch der dreizehnte Brief oder der zweite mit ihren nicht ganz drei oder dreieinhalb Didotischen Textseiten haben zu wenig Umfang, als daß ein vertrauenswürdiges Ergebnis herauskommen könnte. Räder will der Unsicherheit, die er bemerkt, sich damit entziehen, daß er sämtliche Briefe zusammenfaßt;[30] damit schafft er sich zwar eine Unterlage von leidlicher Tragfähigkeit, aber zugleich verstößt er aufs härteste gegen eine von ihm selbst vorher anerkannte methodische Forderung. Diese Forderung, daß jeder Brief einzeln für sich geprüft werden müsse, ist in der Tat völlig unerläßlich. Befolgen wir sie und sondern aus dem von Räder mitgeteilten Befunde die einzelnen Dialoge aus, so wird sofort augenfällig, daß weitaus die meisten Stellen, die aus den Schriften der dritten schriftstellerischen Periode Platons angezogen werden, d. h. aus Sophistes, Politikos, Philebos,

[30] falls die Bemerkung auf S. 464, daß ja die einzelnen Briefe zeitlich nicht weit auseinanderliegen, etwa eine Rechtfertigung dieser Zusammenfassung geben soll, so muß gesagt werden, daß sie, so verstanden, nur den Wert einer petitio principii hätte.

Timaios-Kritias und den Nomoi, in dem großen siebten Briefe ihre Parallele haben; ziemlich zahlreich sind solche auch im achten Briefe. Und es ist ohne Anstand zuzugeben, daß die große Wahrscheinlichkeit, die schon vorher dem Glauben an die Echtheit dieser Briefe zukam, dadurch aufs neue eine Erhöhung erfahren hat. Freilich ein strenger Beweis für sie kann so nicht erbracht werden. Es bleibt immer die Möglichkeit offen, daß ein vertrauter Schüler Platons, der in den letzten Jahren seines Lebens ihm zur Seite stand und mit ihm zusammen arbeitete, nicht bloß die Erlebnisse des Meisters genau kannte, sondern auch alle für uns erkenntlichen Züge seiner damaligen Sprech- und Schreibweise sich angeeignet hatte: und ein solcher Angehöriger des nächsten Vertrautenkreises könnte etwa auch eine nach seinem Sinne rechtfertigende Einschiebung in einen echten Brief sich gestattet haben, die nur durch ihre sonderbaren Gedanken, nicht aber durch irgendwelche sprachlichen Merkmale von den echten Sätzen Platons sich unterschiede — wie ich das für 341 a. b *πάντα μὲν οὖν* — 345 c *φράζοιμ' ἄν* des siebten Briefes früher als Mutmaßung ausgesprochen habe und noch heute für wahrscheinlich halte.

Um ad oculos zu demonstrieren, daß Räder der Beweis nicht gelungen ist, den er für die Gesamtheit der Briefe aus der lexikalischen Musterung erbringen wollte, werde ich abdrucken, was sich in seiner Zusammenstellung auf Brief I, II, IV, V, VI, IX[31] bis XIII bezieht.[32]

Ep. I: *ἀδοξία* 309 c: Phaid., Resp. — — *διαφυλάττω* 309 b (auch Ep. VII): Menex., Pol., Tim., Crs., Leg. — — *διόπερ* 309 c: Phaidr., Leg. — — *ἐκπλέω* 309 b (Ep. VII 2mal): Men., Crs. [Theag. 2mal] — —

[31] Ep. IX selbst erscheint nur in der ersten Liste Räders mit *ἐργώδης* 357 e und *καταλιμπάνω* 358 b. *ὑποδυσφορεῖν* aus 357 e ist dort aus Versehen weggeblieben. (Auch das einfache *δυσφορέω* fehlt bei Platon.) — Warum Räder in seiner zweiten Liste nicht *μερίζομαι* aus 358 a aufführt, das in diesem Gebrauch als Medium zwar auch vereinzelt steht, aber doch eher als *σύμβολον* und *ὑπόμνημα* zu setzen war unter Verweisung auf Parm. (4), Soph., Pol. (2), Tim. (3), weiß ich nicht. Auch *καιροί* 358 a und 359 b, was als Pluralis sonst 2mal in Ep. VII, dann in Resp., Phaidr., Leg. (3) vorkommt, und *οἱ γεννήσαντες* 358 a hätte m. E. Aufnahme verdient.

[32] Auf genaue Angabe der Belegstellen verzichte ich; besser als aus Räders Aufsatz, dem einigemal ein kleines Versehen begegnet ist, werden sie aus Asts Lexikon entnommen. Überall, wo Ast mehrere Stellen aus einer Schrift nachweist, gebe ich in Klammern die Summe; wo keine Ziffer beigesetzt ist, bedeutet das, daß Ast nur eine Stelle gibt und kein „cet." oder „al." beifügt. — Die Titel der unechten Dialoge setze ich in Klammern [ ].

σπάνις 310 a: Leg. (2) — — *τραγῳδιοποιός* 309 e: Crat., Symp., Resp. (4) — — *ὠμός* 309 a: Crat., Leg. (2).

Ep. II: *αἰνιγμός* 312 d: Tim. — — *ἄττω* 313 b: Resp., Theait. [Alc. I] — — *δάφνη* 313 a: Leg. — — *ἐμπορεύομαι* 313 d. e: Leg. (2) — — *εὐαγής* 312 a: Tim., Leg. — — *εὐδοξία* 312 c: Men., Menex. (2), Resp. (3), Leg. (4) — — *εὕρημα* 313 a: Hipp. min., Prot., Euthd., Theait. [Ion] [Min.] — — *καθηγέομαι* 312 b. c: Lach., Symp., Theait. — — *καταδέω* 313 b: Phaid., Tim. (2) — — *κατακάω* 314 c: Phaid. — — *πόντος* 312 d: Resp., Tim. — — *προσφύομαι* 313 d: Resp., Tim. (2), Leg. — — *συμμάρτυρ* 311 e: Phil.

Ep. IV: *αὐθάδεια* 321 b: Resp. — — *εὐσχημοσύνη* 320 b: Hipp. min., Lach., Symp., Resp. (6), Leg. (mehrfach) — — *θεραπευτικός* 321 b: Pol. (2) — — *νεανικός* (auch Ep. III 320 d): Gorg. (3), Lys., Resp. (6) [Alc. I] — — *συμπεραίνω* 320 a: Tim.

Ep. V: *ἀνιάτως ἔχω* 322 b (Ep. VII): Phaid., Resp., Leg. — — *θάλλω* 321 e: Crat. (2), Symp. (mehrfach), Tim., Leg. — — *μοναρχία* 321 d: Pol. (5), Leg. (2).

Ep. VI: *ἀμυντικός* 322 d: Pol. (1) — — *ἐπόμνυμι* 323 d: Crs., Leg. (2) — — *μειζόνως* 322 e: Crat., Resp., Pol., Tim., Crs., Leg. (7).

Ep. X: *δεινότης* 358 c: Phaid., Theait. (mehr als 3mal).

Ep. XI: *ἀνοηταίνω* 359 c: Phil. — — *οἰκιστής* 359 a: Resp. (2).

Ep. XII: *ὑπόμνημα* 359 c. d: Phaidr., Theait., Pol. [Epin.]

Ep. XIII: *ἀπόδοσις* 363 d: Resp., Phil., Leg. — — *ἀπόθεσις* 361 b: Leg. (2) — — *ἄφιξις* 361 e (Ep. VII 3mal): Leg. — — *ἄχαρις* 360 c: Phaidr. — — *διωθέω* 363 b: Theait., Soph., Tim. — — *ἐγχρονισθέν* 362 a: Gorg. — — *εἰσαγγέλλω* 362 c: Prot., Resp., Leg. (2) — — *ἐμπείρως* 362 c: Gorg. (als Zitat), Leg. — — *ἐνιαύσιος* 361 d: Leg. (aber in anderem Sinn) — — *εὐμετάβολος* 360 d: Resp. — — *εὐσχήμων* 361 b. c (auch Ep. VII): Lach., Prot., Resp. (4), Phaidr., Leg. (5) [Epin.] — — *θώραξ* 363 a. c: Tim. (aber in anderem Sinn) — — *κακοήθης* 360 c: Resp. — — *κατασήπομαι* 361 b: Phaid. (2) — — *κηδεστής* 363 c: Leg. — — *λινοῦς* 363 a: Crat. — — *μύρτον* 361 b: Resp. — — *προίξ* 361 e: Leg. (3) — — *σύμβολον* 360 a, 363 a: Resp.; in anderem Sinn 362 d (wieder in anderem Symp.) — — *ὑπόμνημα* 363 e: in anderem Sinne siehe unter Ep. XII (wieder in anderem Ep. VII und Phaidr.) — — *φλαῦρος* 360 d (auch Ep. VII): Men., Soph., Pol., Tim., Leg. [Epin.]

Um nicht durch unnützes Beiwerk behindert zu werden, müssen wir vor allem die Räderische Wörterliste noch etwas vereinfachen. Ohne Zweifel wird jeder Attiker, der von dem Lor-

beerbaum, von einem Brustpanzer, von Mitgift reden wollte, die Wörter *δάφνη, θώραξ, προίξ* gebraucht, ebenso wird jeder den Schwager als *κηδεστής* bezeichnet haben. Wenn also Räder auch diese Wörter und andere gleicher Gattung aufmarschieren läßt,[33] mit Belegstellen zumeist aus den Gesetzen versehen, um uns zu dem Ergebnis zu drängen, daß unter den platonischen Dialogen lexikalischer Verwandtschaft „die anerkannten Alterswerke in hohem Maße vorwiegen", so begeht er damit wieder einen methodischen Fehler, durch den wohl mancher Leser sich täuschen läßt. Ehe jemand sich daran macht — wozu Räder uns auffordert (S. 463) — nur eben „die Liste flüchtig durchzulesen", sollte er sich entschieden über einige wichtigen Punkte klar sein, die leicht ganz und gar übersehen werden. Immer und immer wieder[34] muß für alle statistischen Wörter- und Sprachvergleichungen die Grundregel eingeschärft werden, daß man womöglich zuerst die Gelegenheiten oder Möglichkeiten zur Anwendung eines bestimmten Ausdrucks, auf den es abgesehen ist, zählend festzustellen habe, um dann zu der ermittelten Zahl die aufgefundenen Ziffern des wirklichen Vorkommens in Beziehung zu setzen: die roheste Form, in der das geschieht, ist die Berücksichtigung des Umfangs der untersuchten Schriften. Aus ihr ergibt sich z. B. für platonische Schriften die Gleichung: Nomoi (417 Seiten der Hermannischen Ausgabe) = Politeia + Theaitetos (419 Seiten bei H.) oder Nomoi (236 1/2 Seiten der Didotschen Ausgabe) = Politeia + Phaidros (235 Seiten bei D.) = Hippias II + Laches + Charmides + Protagoras + Euthyphron + Apologia + Kriton + Gorgias + Euthydemos + Menon (414 Seiten H. oder 228 1/2 Seiten D.). Die Bedeutung dieser Gleichung aber ist die, ersichtlich zu machen: für jedes beliebige Wort der atti-

[33] Auch *λινοῦς, μύρτον, τραγῳδιοποιός* hätte er ganz ruhig weglassen können; außerdem wohl noch *ἀπόθεσις, εἰσαγγέλλω, ἐκπλέω, ἐπόμνυμι, εὐσχήμων, εὐσχημοσύνη, κατασήπομαι, μοναρχία, οἰκιστής, σύμβολον* und *ὑπόμνημα*. Von zweifelhaftem Wert scheint mir die zu *αἰνιγμός* gemachte Bemerkung, es komme vor Ep. II 312 d und Tim. 72 b: „und zwar in derselben Verbindung *δι' αἰνιγμῶν*; in den älteren Dialogen sagt Platon dagegen *αἴνιγμα*: Apol. 26 e, Charm. 161 c, 162 b, Rep. 479 c"; an keiner dieser anderen Stellen haben wir den Genetivus Pluralis und es mag wohl sein, daß für ihn Platon jederzeit die Form *αἰνιγμῶν* bevorzugt hat. — Daß die Liste Räders auch erweitert werden dürfte, ist aus der unmittelbar vorher über den neunten Brief gemachten Anmerkung zu ersehen.

[34] Vgl. meine „Untersuchungen" S. 12 f., 14 f. und in dem Aufsatz über Sprachstatistik oben S. 215 f.

schen Sprache, das wir in Platons Schriften suchen, sei die erste und größte Wahrscheinlichkeit die, daß es in der umfangreichsten Schrift, den Nomoi, zur Verwendung gekommen sei; und ferner, da die Nomoi mit den anderen „anerkannten Alterswerken" zusammen erheblich mehr als ein Drittel des Umfangs der echten Schriften ausmachen — Sophistes + Politikos + Philebos + Timaios-Kritias + Nomoi (dritte sprachliche Gruppe) = 775 Seiten H.; Politeia + Theaitetos + Phaidros + Parmenides (zweite sprachliche Gruppe) = 537 Seiten H.; Hippias II + Laches + Charmides + Protagoras + Euthyphron + Apologia + Kriton + Gorgias + Euthydemos + Menon + Lysis + Menexenos (erster Teil der frühesten sprachlichen Gruppe) = 467 Seiten H.; Kratylos + Symposion + Phaidon (zweiter Teil der ersten Gruppe) = 220 Seiten H. — so ist für jedes Wort, ist namentlich auch für die Wörter seltenen Gebrauches zum voraus zu erwarten, daß sie häufiger in den Altersschriften sich finden als in Schriften der zweiten oder der ersten Gruppe. Um eine Durchschnittsrechnung anzustellen, wird bequem die Ausdehnung der drei am Ende der ersten Schriftengruppe liegenden Dialoge Kratylos + Symposion + Phaidon, die miteinander als Gruppe I, 2 bezeichnet werden können (200 Seiten), zum Grundmaß = 1 genommen; die Gruppe I, 1 (mit ihren 467 Seiten) erhält dann den Wert 2, 2; die Gruppe II (537 Seiten) den Wert 2, 4; die Gruppe III (775 Seiten) den Wert 3, 5. Die Summe der Ziffern, mit denen das Vorkommen der verschiedenen in Räders Liste aufgenommenen Wörter (bezw. diese Summe nach Abzug der von mir zur Weglassung empfohlenen *δάφνη*, *προίξ*, auch *εἰσαγγέλλω*, *ἐκπλέω* usw.) gezählt ist, zeigt aber Belege für den Wortschatz der Gruppe I, 2 bezw. I, 1 bezw. II bezw. III in folgender Zahl:

solche der Gruppe	bei Ep. I	bei Ep. II	bei Ep. IV	bei Ep. V	bei Ep. VI	bei Ep. X	bei Ep. XI	bei Ep. XII	bei Ep. XIII
I, 2 . .	4 (2)	3	1	ca. 6	1	1	—	—	3
I, 1 . .	2	7 (4)	6 (4)	—	—	—	—	—	7 (3)
II . . .	6 (2)	8 (7)	ca. 12 (7)	1	1	ca. 4	2 (0)	2 (0)	16 (5)
III . .	10 (5)	15	7 (3)	10 (3)	14 (11)	—	1	1 (0)	26 (11)

Man sieht, meine Weglassungen verändern die Zahlen zum Teil sehr stark. Nimmt man übrigens die unverminderten oder die durch diese Weglassung verminderten Zahlen (die eingeklammerten), jedenfalls bieten sie keine Stütze für den von Räder unternommenen Beweis. Dies sieht man deutlich, wenn ich den soeben mitgeteilten Reihen andere gegenüberstelle, in denen

die für die Gruppe I, 2 angegebenen Zahlen durch einfache Multiplikation mit 2, 2 oder 2,4 und 3, 5 erweitert sind. Denn die so gewonnenen größeren Zahlen geben dann an, wie häufig für die anderen Gruppen (I, 1 oder II und III) Belege lexikalischer Verwandtschaft mit den einzelnen Briefen nach roher Durchschnittsrechnung eigentlich zu erwarten sind. Durch beigesetztes + oder — mit nachfolgender Ziffer ist je in besonderer Spalte angezeigt, um wie viel die tatsächlich von Räder nach Asts Lexikon festgestellten Fälle die nach jener Wahrscheinlichkeitsberechnung erwarteten überragen oder hinter ihnen zurückbleiben. Ein erhebliches Plus für Gruppe III oder erhebliches Minus für Gruppe I, 1 scheint auf späte Abfassung des betreffenden Briefes zu deuten, umgekehrt ein beträchtliches Minus für Gruppe III oder Plus für Gruppe I, 1 auf frühe Abfassung. Die *Zahlen*, die sich ergeben, wenn man die von mir zur Streichung empfohlenen Wörter aus der Liste wegläßt, sind *in liegendem Druck* gegeben.

Rechnungsmäßig zu erwartende Anzeichen lexikalischer Verwandtschaft zwischen Gruppe I, 1 bezw. II bezw. III und Ep. I, II, IV, V, VI, X, XIII nebst Angabe des Überschusses (+) oder Fehlbetrags (—) der tatsächlich gefundenen Belege für solche:

	Ep. I		Ep. II		Ep. IV		Ep. V		Ep. VI		Ep. X		Ep. XIII	
I, 1	8,8 — 7*	*4,4 — 4*	6,6 ± 0	*— 3***	2,2 + 4	*+ 2*	13,2 — 13	*— 13*	2,2 — 2	*— 2*	2,2 — 2		6,6 ± 0	*— 4*
II	9,6 — 4	*4,8 — 3*	7,2 + 1	*± 0*	2,4 + 10	*+ 5*	14,4 — 13	*— 14*	2,4 — 1	*— 2*	2,4 + 2		7,2 + 9	*— 2*
III	14 — 4	*7 — 2*	10,5 + 5	*+ 5*	3,5 + 4	*± 0*	21 — 11	*— 18*	3,5 + 11	*+ 8*	3,5 — 3		10,5 + 16	*+ 1*

Für Ep. XI u. XII fehlt ein genügender Anhalt zur Wahrscheinlichkeitsberechnung.

Dazu sei noch folgende Erklärung gegeben: bei den meisten Briefen sind die Zahlen so, daß aus ihnen überhaupt niemand einen Schluß auf die Abfassungszeit wagen wird; z. B. bei Ep. V geht das starke Minus durch alle Gruppen hindurch und wird so völlig entwertet. Ep. VI scheint recht spät zu sein, jedoch der Schluß, der dazu führt, ruht auf dem einzigen μειζόνως dieses Briefes, das auch schon im Kratylos vorkommt. Besonders spät

* nämlich: 8,8 — 2 (was als Zahl der tatsächlich gefundenen Verwandtschaftsbelege zwischen Ep. I und Gruppe I, 1 aus der Liste der vorigen Seite zu entnehmen ist) = 6,6 oder abgerundet 7.

** nämlich: 6,6 — 4 = 2,6 oder abgerundet 3. Die beiden Beispiele werden genügen, um auch die übrigen Zahlen ganz verständlich zu machen. Da die Zählung der Belege für die Verwandtschaft mit Gruppe I, 1, von der wir ausgehen, bei Ep. I schwankt, zwischen 4 und 2, ergeben sich hier zwei Reihen rechnungsmäßig gewonnener Zahlen. Von der ersten sind die unverminderten, von der zweiten die verminderten Zahlen der nach Räder hergestellten Liste von S. 350 abzuziehen.

müßten wir, wenn wir der ganzen Sache trauen und alle Räderischen Wörter benützen, offenbar Ep. XIII ansetzen. Denn während hier für die Gruppe der frühesten Schriften (I, 1) die Zahl der aufgefundenen Belege lexikalischer Verwandtschaft (7) der durch Wahrscheinlichkeitsrechnung gewonnenen (6, 6) entspricht, gehen die tatsächlich gefundenen Belege für die Verwandtschaft der Sprache dieses Briefes mit Schriften der späteren Gruppen besonders hoch über das Erwartete hinaus, und zwar erheblich steigend noch von dem + 9 der zweiten bis auf + 16 der dritten Gruppe. Ich führe noch einmal die Worte Räders über diesen Brief aus Seite 471 seiner Untersuchung an: „Ist das denn nicht merkwürdig? Der Brief, desssen Inhalt auf die älteste Zeit hinweist . . . ist auch in einer Sprache geschrieben, die dem früheren Sprachgebrauch Platons näher steht." Allzu leichtfertig[35] hat Räder diesen Worten noch den auf seine lexikalische Feststellungen bezüglichen Satz angeschlossen „Und jenes Urteil Ritters über die Sprache des dreizehnten Briefes ist in der Tat auch durch die voranstehenden Untersuchungen bestätigt worden". Ganz im Gegenteil. Allerdings, wenn wir die Wörter weglassen, die ich aus Räders Liste gestrichen wissen wollte, dann fallen jene Anzeichen für besonders späte Abfassung des dreizehnten Briefes weg.

Aber was bleibt dann überhaupt übrig? Ich hoffe, die Erkenntnis, die ich durch diese Betrachtungen allein zeitigen wollte, daß alle diese Tabellen und die schönsten daran geübten Rechenkünste keinen Wert haben, so lange man nicht viel festere und breitere Grundlagen hat, als die von Räder benützten. — Man könnte natürlich die Tabellen auch so anlegen, daß man von dem für Gruppe I, 1 oder II oder III tatsächlich festgestellten Befund ausgehend durch Verhältnisrechnung die für die übrigen mit Wahrscheinlichkeit zu erwartenden Ziffern ermittelte. Die Ergebnisse würden im einzelnen deshalb stark voneinander abweichen, weil bei der geringen Ausdehnung der Texte vereinzelte Zufälligkeiten viel zu großen Einfluß behaupten. Ich erkläre ausdrücklich, daß es wohl etwas geschickter gewesen wäre, die zweite oder dritte Gruppe zur Grundlage der

[35] Noch leichtfertiger freilich hatte Christ (S. 481) behauptet: „die Sprache, die schon im Altertum . . . am meisten Verdacht gegen die Echtheit der Briefe erregte, zeigt gerade in diesem Briefe am meisten platonisches Kolorit", wofür dann ganze zwei, und zwar äußerst unkräftige Beweisstellen angeführt werden, siehe unten S. 357 A. 42.

Reihenliste zu machen, weil es sich doch hauptsächlich um die Frage handelt, ob die Briefe, ihre Echtheit angenommen, eher den Schriften der zweiten oder denen der dritten Gruppe gleichzeitig seien. Aber ich weiß, daß es sich nicht verlohnt, darum noch eine andere Darstellung zu geben. Denn mag dabei herauskommen, was da will: es ist unbedingt bedeutungslos.

Bestenfalls kann mit den Zusammenstellungen Räders bewiesen werden, daß dem Verfasser oder den Verfassern der Briefe die Sprache Platons nicht unbekannt war. Da wir aber von jedem Fälscher Platons voraussetzen müßten, daß er sich doch etwas umgesehen habe in den Schriften des Mannes, dessen Person er annehmen wollte, so ist damit nichts gewonnen.

Eine besondere Würdigung sollen noch die Beobachtungen erfahren, die Räder Seite 466 bis 470 angestellt hat, „um das Bild der in den platonischen Briefen angewendeten Sprache zu vervollständigen". Auch hier handelt es sich darum, den Nebeldunst zu zerstreuen, der durch die falsche Methode erzeugt wird, welche die Stellen sämtlicher Briefe durcheinandermengt. Die Sonderung schafft sofort wieder befreiende Klarheit. Von den Stellen nämlich, die hier überhaupt vorgenommen werden, gehören fünfundvierzig dem siebten Briefe an, je zehn dem dritten und dem achten, drei dem zweiten, zwei dem sechsten, je eine dem vierten, dem elften und dem dreizehnten. Vorsichtigerweise dürfte man in dem Verzeichnis wieder einige Streichungen vornehmen. Ich will nur die eine ausführen, daß ich die Übergangsformel *ταῦτα μὲν ταύτῃ* weglasse; ich vermute nämlich, es sei über sie schon frühe, nicht erst zu Plutarchs Zeiten (siehe Demosth. 4 *καὶ ταῦτα μὲν ταύτῃ, κατὰ Πλάτωνα*) als eine platonische Eigenheit gescherzt worden und deshalb mögen Fälscher geflissentlich darnach gegriffen haben. Nach ihrem Ausschluß bleiben folgende Zahlen: für Ep. II 2, für Ep. III 9, für Ep. IV 1 — einer Phaidrosstelle so sehr ähnlich, daß auch Räder anmerkt, man könnte hier leicht an Entlehnung denken, für Ep. VI 2, für Ep. VII 45, für Ep. VIII 10, für Ep. XI 1 (doch ist diese Stelle[36] von sehr fraglicher Bedeutung). — Die Seite 465 von Räder abgedruckte Tabelle zeigt, wie man mit Voreingenommenheit Statistik treiben und Zahlen schon darum als geeignete Stützen für einen Glaubenssatz ansehen kann, weil sie nicht zureichen, diesem den Boden

[36] nämlich 358 e *ἐστὶ περὶ ἀσθένειαν = ἐστὶν ἀσθενής*, was durch andere Umschreibungen mit *περί* nicht gedeckt wird, sondern bei Platon einfach beispiellos ist.

ganz zu entziehen. Was Räders Aufmerksamkeit eingelullt hat, ist gewiß der Umstand, daß eben für die Hauptmasse der Briefsammlung, die Nummern III, VII und VIII, die miteinander mehr als 27 von den 38 Seiten der Didotischen Ausgabe einnehmen, die Sprachstatistik wirklich keine Schwierigkeiten ergibt. Wäre übrigens die Reihenfolge der Stücke in der Tabelle nach der mutmaßlichen Abfassungszeit[37] und nicht nach dem bedeutungslosen Vorgang der Handschriften angeordnet worden, so wären die Anstände, die für andere Briefe vorliegen, klarer ans Licht gekommen.

Ich habe schon hervorgehoben, daß meine „Untersuchungen" von 1888 durchaus nicht das von Räder darin gefundene Zeugnis für die Echtheit des dreizehnten Briefes enthalten. Es sei mir aber gestattet, daran weitere zur Vorsicht mahnende Bemerkungen von methodologischer Bedeutung anzuknüpfen. Die Prüfung mit dem Maßstabe einiger an den unzweifelhaft echten Dialogen beobachteter Wendungen, die ich damals auf sämtliche Bestandteile des platonischen Schriftenkanons ausdehnte, hat in einer Anzahl von Fällen das Ergebnis zutag gefördert, daß charakteristische Eigenheiten der zeitlich ersten und letzten Gruppe sich durchkreuzen. Dieses Ergebnis war an sich zweideutig. Ein Schriftstück solcher Beschaffenheit kann entweder der Übergangszeit angehören, in der die Merkmale des Jugendstils mehr und mehr zurücktraten, die des Altersstils erst allmählich sich bildeten, oder ist es unecht. Ob das eine oder das andere zutrifft, darüber mag dann günstigen Falles der Inhalt vollends die Entscheidung bringen. Z. B. der Ion darf für unecht erklärt werden, weil sein Inhalt so einfach und unbedeutend ist, daß niemand sich wird einreden lassen, er sei erst nach Stücken wie Kratylos oder Phaidon geschrieben, die doch sprachlich einer früheren Stufe angehören als jener.[38] Nun zählt auch der dreizehnte Brief zu den Stücken, die weder der ersten mit dem Phaidon

[37] Als solche nimmt Räder (S. 440) an für I das Jahr 360, für II 364 (Unger wohl mit mehr Recht 366), für III 357, für IV 355 oder 354, für V zwischen 365 und 360, für VII und für VIII 353 oder 352, für XI etwa 360 (wozu er ? beifügt), für XIII 366 oder 365, bei VI, IX, X, XII wagt er keinen Ansatz.

[38] Über das Nähere vgl. meine Untersuchungen, besonders S. 95 ff. nebst den Tabellen S. 56–59. Die dortigen Angaben sind leider von W. Janell in seinen verdienstlichen Quaestiones Platonicae (auf letzter Seite) stark entstellt widergegeben worden, so daß viele, die sich nur dort umsahen, seitdem geneigt waren, an die Echtheit des kleinen Dialogs zu glauben. Heute habe ich für seine Unechterklärung noch weitere sprachliche Gründe, die ich später einmal in größerem Zusammenhange mitteilen will.

oder Symposion endigenden, noch der dritten, mit dem Sophistes beginnenden sprachlichen Reihe sich eingliedern lassen wollen, und bei ihm führt, wie Räder ganz richtig hervorhebt, der Inhalt genau auf die entsprechende Zeit: nämlich vor Abfassung des Sophistes. Seine Echtheit aber ist damit noch weniger zwingend erhärtet, als etwa die des Hipparchos mit der Feststellung,[39] daß er sprachlich derselben ersten Gruppe sich zuweisen läßt, der er auch seines einfachen Gedankeninhalts halber angehören müßte. Stellen wir uns doch einmal einen Fälscher vor und besinnen uns, wie sein Werk nach Wahrscheinlichkeit ausfallen wird. Wenn er eine Anzahl platonischer Dialoge mit Aufmerksamkeit durchlas, so nahm er sich doch gewiß nicht die nötige Zeit zu einem gründlichen Studium der Sprache Platons: deswegen war er, wie Räder (S. 448) mit vollem Recht betont, gewiß nicht in der Lage, der von ihm fingierten Abfassungszeit damit Rechnung zu tragen, daß er von den mit zunehmendem Alter sich verändernden Sprachgewohnheiten Platons nur eben die angewandt hätte, die der betreffenden Zeit wirklich eigneten: eben darum ist zu erwarten, daß in einem untergeschobenen Werke Merkmale der verschiedenen Sprachstufen nebeneinander herlaufen und durcheinander gehen. Gerade der Übergangsstil der Werke der mittleren Sprachgruppe, der Politeia, des Phaidros und Theaitetos (oder auch noch der Stil der letzten Schriften der ersten Gruppe und der ersten Werke der spätesten Gruppe) wird ihnen am meisten verwandt sein. Das ist der Befund, den ich einst z. B. auch für die Anterastai und den Demodokos, sogar für den wegen anderer Spracheigentümlichkeiten kaum als attisch anzusehenden Axiochos festgestellt habe. Ebenso habe ich ihn für den dreizehnten Brief anerkannt: Darin lag also wahrhaftig nur eine sehr schwache Gewähr der Echtheit und es ist keine Frage, daß diese unter der erdrückenden Wucht der sachlichen Anstände, die ich oben nachgewiesen habe, hoffnungslos zusammenbrechen muß.

Nach diesen mehr ins allgemeine gehenden Bemerkungen wollen wir der Sprache des dreizehnten Briefes noch einen Augenblick besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Wir werden da noch mehrere Ungeschicklichkeiten finden, die nicht unverdächtig sind. Als einleitende Formel dient 361c *τὸ δὴ μετὰ τοῦτο*: mit geringer Abänderung wird sie wiederholt 362a *τὸ δὴ μετὰ ταῦτα*,

[39] Unters. S. 91.

und dann wird 362e der Übergang zu Neuem gemacht mit *τὰ μετὰ ταῦτα*. Das erinnert mich sehr an die Einförmigkeit der Formel *καὶ μὲν δή*, die sich im lysianischen Erotikos so oft wiederholt; Platon verfügte über eine solche Fülle von Partikeln, daß ihm Ähnliches nicht leicht begegnet sein wird. Auch sonst mangelt es dem Schreiber des Briefes an Beweglichkeit: Im ersten Satze lesen wir *εἶπες εὖ τι ῥῆμα ἔχον*. Gleich darauf folgt nicht bloß *ὃς τότε εἶπεν*, sondern eine Zeile nachher noch *σὺ δ' εἶπες* und, während der lästige Gleichklang noch im Ohr haftet, müssen wir weiter hören *ἀπ' αὐτῆς τῆς μεταπέμψεως, ὅτι μετεπεμψάμην αὐτόν, δι' αὐτὸ τοῦτο εὐθὺς ὠφελήθην*. Man will im Briefe die läßliche Art des Ausdrucks natürlich finden. Und ich gebe zu, daß auch einem Meister des Wortes Ähnliches dann und wann in der Flüchtigkeit passieren kann.[40] Aber wenn Platon dem königlichen Gastfreunde schreibt — ein halbes Jahr nach der Trennung zum erstenmal — und sich ihm offenbar durch den Brief recht angelegentlich empfehlen und den Wert seiner Freundschaft ihm recht fühlbar machen will — man vergleiche besonders 360e und 363c. d —, so ist schwer zu glauben, daß er die Form so ganz nachlässig sollte behandelt haben, und man muß sich wirklich wundern, von dem Glanz und der Feinheit der Darstellung, die Platons Schriften jenen eigenen Reiz verleiht, hier auch nicht die leiseste Spur zu entdecken. Auch das am Satzschlusse in geringem Abstand zweimal ausklingende *λέγοιμ' ἄν* ist nicht hübsch. Dann fällt mir auf, daß die Freunde immer mit demselben Wort *ἐπιτήδειος* bezeichnet werden. 361c erklärt der Schreiber, er wolle auch das Geld des Dionysios annehmen *καθάπερ τῶν ἄλλων ἐπιτηδείων*; dann heißt es d: die Pflicht der Mitgiftbeschaffung besteht *ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς ἐπιτηδείοις*; jener bewußte Leptines ist nach 362c dem Dionysios *ἐπιτήδειος* und Terillos ist 363c *ἡμέτερος ἐπιτήδειος*. Die weiteren Stellen, welche Asts Lexikon für *ἐπιτήδειος* im Sinne von familiaris oder studiosus alicuius hominis aufführt, stammen mit Ausnahme von Ep. II 310b sämtlich aus Schriften der ersten Sprachgruppe: *Χαρμ.* 166d, *Κριτ.* 43c, 44b. e, 45e, 53b, 54a, *Συμπ.* 212d, *Φαιδ.* 58c. e, 60a. Es fällt auf, wie häufig das Wort im Kriton steht.[41] Auch für *εὔνους* findet der Verfasser keine Abwechslung: nachdem er 363a gesagt *οἰκεῖός τε καὶ εὔνους*, kommt ihm das Wort 363e schon wieder in die

[40] Siehe unten S. 414 f. zu Ep. III.

[41] Zwei Stellen aus diesem hat Ast übergangen: sowohl 53b als 54a kommt das Wort 2mal vor.

Feder: *ὡς ὄντα σοι εὔνουν*. Zu den auffallenden Einförmigkeiten des Briefes gehört auch das häufige *τότε*: 360 b *ὃς τότε εἶπεν*, c *ὥσπερ ἐδόκει ἡμῖν τότε*, 361 c *ὥσπερ τότε σοι ἔλεγον*, d *τῶν ἀποθανουσῶν τότε, ὅτ' ἐγὼ ἐστεφανούμην*, e *ὥσπερ τότε ἔλεγον δεῖν ποιεῖν*, 363 b *ὃς τότε τὴν χεῖρα ἠσθένει*, c *τότε ὅθ' ἡμεῖς ἀπεπλέομεν*, e *ὁ . . . τότε ἐλεύθερος ἀφεθείς*. Sprachlich und sachlich gleich verdächtig ist mir die Aufforderung 360 e *μάνθανε παρ' αὐτοῦ καὶ τἆλλα φιλοσόφει* und 363 c *ἔρρωσο καὶ φιλοσόφει καὶ τοὺς ἄλλους προτρέπου*. Auch das *μόλις* in 362 b möge man beachten: dieselbe Form geben unsere Handschriften allerdings auch an einer Stelle des Euthydemos; sonst immer *μόγις*, das bei Platon nicht selten ist. Sehr hart und wirklich anstößig ist die Auslassung 363 c *ἂν τὸν θώρακα . . . πέμπῃς, ἂν μὲν αὐτός τῳ βούλῃ, εἰ δὲ μή, Τηρίλλῳ δός*; sie wird keineswegs gedeckt durch das Beispiel, auf das Christ verweist, *Πρωτ.* 311 d: dort haben wir nur die ganz gewöhnliche Ellipse des verkürzten Satzes *εἰ δὲ μή*, für die es wahrlich keiner Parallelstelle bedürfte, hier dagegen vermißt man vor allem ein *τούτῳ* nach *βούλῃ*. Auch an dem Genetivus partitivus *τῶν Πυθαγορείων πέμπω σοι* vermag ich deshalb noch nicht echt „platonisches Kolorit" zu erkennen, weil Christ ihm an der ziemlich einzigartigen Stelle *Πολ.* V 485 b *μαθήματος ἀεὶ ἐρῶσιν, ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας* seine Analogie nachgewiesen haben will — namentlich weil ich geneigt bin, jene Stelle mit Stallbaum durch Einfügung von *τι* nach *δηλοῖ* abzuändern.[42] Anstößig ist auch die Form *ἔφῃς* 362 e. Freilich Ast im Lexicon Platonicum verzeichnet diese Form aus *Γοργ.* 466 e und unsere Handschriften überliefern sie nicht bloß dort, sondern auch *Γοργ.* 496 e und *Εὐθυδ.* 293 c [*Ἴων* 539 e],[43] dann in den Briefen außer XIII 362 e noch XIV. Die Form gilt sonst nicht für attisch. Baiter hat die *ἔφῃς* des Gorgias [und des Ion] in *φῄς*, Stephanus das *ἔφῃς* des Euthydemos in *ἔφη* abgeändert und Schanz folgt diesen Vorgängern, im letzten Falle ohne auch nur die handschriftliche Lesart anzuzeigen. Auch Burnet schreibt im Euthydemos *ἔφη* [im Ion *φῄς*], mit der Notiz: *ἔφη* Stephanus, *ἔφῃς* BTW Hirschig [: *φῄς* Baiter, *ἔφῃς* TWF]; dagegen läßt er die beiden *ἔφῃς* des Gorgias bestehen. Ich halte für möglich, daß sich im Gebrauch der nicht attischen Form der Einfluß des Aufenthalts in der Fremde bei Platon verrate (wie

[42] Diese beiden Stellen, *εἰ δὲ μή* und *τῶν Πυθαγορείων πέμπω σοι*, sind es, mit denen Christ erweisen wollte, daß gerade die Sprache des dreizehnten Briefes „am meisten platonisches Kolorit zeige"! siehe oben S. 352 A. 35.

[43] *Ἀλκ.* I 104 d gibt B *ἔφῃς*, T aber *φῇς*.

etwa auch bei Xenophon *Κύρου π.* 4, 1, 23), und möchte darum an der handschriftlichen Überlieferung nicht rütteln. Aber jedenfalls darf man vom Gorgias (und Euthydemos) aus noch nicht auf den Gebrauch Platons in viel späterer Zeit schließen. Für *ἔφησθα* gibt Ast die Belegstellen *Κρατ.* 438 a, *Πολ.* VI 501 c, VIII 544 a mit dem Beisatz „al.". Ich habe mir außerdem notiert *Ἱππ. II* 364 d, 368 b. c(2), 369 a, *Χαρμ.* 166 c, *Πρωτ.* 349 b, *Ἱππ. I* 293 b, *Εὐθυφ.* 6 d, *Ἀπολ.* 21 c, *Κριτ.* 52 c, *Εὐθυδ.* 293 c, *Μένων* 1mal (ich weiß nicht wo), *Κρατ.* 424 a, *Συμπ.* 201 a, *Φαιδρ.* 236 c, *Νομ.* 631 a [*Ἴων* 540 a, *Ἀλκ.* I 105 d, 110 d, 131 e, *Ἀλκ.* II 146 c] und aus den Briefen II 313 a, III 317 a, 319 b. Und noch eins: für unplatonisch erkläre ich die Wendung 363 c *ἔστι δὲ . . . καὶ περὶ φιλοσοφίαν χαρίεις* und 360 c *περὶ πάντα τὰ ἐκείνου* (*Εὐδόξου* sc.) *χαριέντως ἔχων. χαρίεις* nämlich hat wie *κομψός* bei Platon regelmäßig eine mehr oder weniger stark ironische Färbung. So pflegen die *χαρίεντες* oder *κομψοί* im Gegensatz zu stehen zu den *φιλόσοφοι*: teils sind Rhetoren, teils Dichter, teils Sophisten, wohl auch Wahrsager und Zeichendeuter damit gemeint. (Bei Isokrates ist der Wortgebrauch anders.)

Zum Schlusse möchte ich noch einem Einwand begegnen, den ich mir selber auch früher beim Lesen dieses Briefes (und ähnlich beim ersten Durchlesen des zweiten Briefes) gemacht habe. Die vielfachen Angaben über bestimmte rein private Verhältnisse und die Anspielungen auf unbedeutende Vorgänge des gewöhnlichen Tageslebens sehen nicht so aus, als ob sie erfunden wären — z. B. 361 b *λέγων . . . ὅτι ἡμέτερον εἴη ὃ εἰς τὴν ναῦν ἀναλώσαμεν τὴν Λευκαδίαν, σχεδὸν ἑκκαίδεκα μναῖ*, oder 363 b *Φίλαγρος, ὃς τότε τὴν χεῖρα ἠσθένει* nebst mehreren anderen jenes *τότε* enthaltenden Sätzchen, oder 363 d *τοὺς συσφαιριστὰς ἀσπάζου* —; wenn sie uns zum großen Teil unverständlich, auch die genannten Personen — z. B. Philaides, Terillos, Tison, Iatrokles, Myronides — unbekannt sind, so wird das schon in alter Zeit für einen fernstehenden, z. B. athenischen, Leser nicht minder der Fall gewesen sein; der Schreiber des Briefes aber scheint eben viele Einzelheiten gewußt zu haben, die nur dem engsten Verkehr zwischen Platon und Dionysios angehörten: Das wird der unmittelbare Eindruck jedes Lesers sein, wenigstens jedes Lesers, der nicht vorher kritische Studien über Wahrheit und Erdichtung überlieferter Geschichten gemacht hat. Allein eben jenen Eindruck bei dem Durchschnittsleser hervorzubringen, darauf müßte es ein Fälscher unbedingt anlegen. Und

die Kunst, die dazu gehörte, solches zu erreichen, dürfen wir manchem Rhetorenschüler des auf Platons Tod folgenden Halbjahrhunderts ohne weiteres zutrauen. Mit Mißbehagen lesen wir heute in den Reden, mit denen Demosthenes und Aischines sich bekämpfen, die Schilderung ins einzelnste gehender Szenen, die dazu dienen sollen, den Gegner zu verunglimpfen, lächerlich oder verächtlich zu machen. Die Behauptungen über dieses und jenes peinliche Vorkommnis sind so sicher vorgetragen, daß dadurch leicht der Eindruck der Wahrheit hervorgebracht wird. Irgend welche Tatsachen ähnlicher Art, denken wir wenigstens zunächst, müssen vorgelegen haben, damit die gehässigen Behauptungen in all ihrer Bestimmtheit aufgestellt werden konnten. Und doch sind wohl nach genauer Erwägung der Verhältnisse alle Beurteiler darüber einig, daß manches was uns hier als sichere Tatsächlichkeit vorgeführt wird einfach erfunden und erlogen, anderes so gröblich verdreht ist, daß wir den wahren Kern von den falschen Hüllen und Zutaten nicht mehr losschälen können. Wenn die Phantasie in den boshaftesten Verleumdungen geübt war, dann reichte sie gewiß auch zu harmloseren Erfindungen aus; und wiederum der Redelehrer, der seinen Schülern erst Übung im Erfinden verschaffen wollte, mochte gern nach historischen Stoffen greifen. Daß früh schon die erfinderische Phantasie auch des Lebens literarisch bekannter Personen sich bemächtigte, sehen wir aus zahlreichen Sokrateslegenden; ich erinnere nur an die Anekdoten von den Träumen, die er über Platon gehabt haben soll; dann erinnere ich an die, wie es scheint, früh entstandene Erfindung von der Vorlesung des platonischen Lysis vor Sokrates und dessen Bemerkung über diesen Dialog. Zu dem Versuche, Briefe oder andere Schriften zu unterschieben, war es von solchen Erfindungen aus kein weiter Schritt. Schon ältere Gelehrte haben in der Rhetorenschule die Heimstätte der platonischen Briefe gesehen.[44] Trotz allem was dagegen neuerdings bemerkt worden ist, glaube ich, daß einige dieser Briefe, namentlich der dreizehnte und der zweite, dort entstanden sind. Ich mache noch darauf aufmerksam, daß die meisten jener verblüffenden Einzelkenntnisse des Briefschreibers entweder vieldeutig aussehen oder[45] auf Dinge sich beziehen, die von Anfang an

[44] Siehe auch Susemihl, Griech. Lit. i. d. Alexandr. II c. 35 Anfang und c. 37, Westermann, Quaest. Demosth. IV 79 ff.

[45] Zu den vieldeutigen Anspielungen gehört z. B. auch jenes *τῶν ἀποθανουσῶν*

kaum oder gar nicht nachgeprüft werden konnten. Von mehreren der Art, wie der *ναῦς Λευκαδία*, war schon oben (S. 338 f. A. 24) die Rede. Der Leser mag sich unter ihr denken was er will: wird eine Vorstellung durch Nachprüfung unwahrscheinlich oder unhaltbar, so bleiben andere Möglichkeiten, die damit noch nicht abgetan sind. Ähnlich ist es mit den *συσφαιρισταί*. Besonders aber gehören hierher die vielen Namen von Personen, die dem Bekanntenkreis des Dionysios und Platon entnommen sein wollen. Wer machte sich anheischig, bei solchen Namen die Erfindung zu beweisen? Warum sollte nicht unter jenen ein Philagros und Philaides gewesen sein oder warum soll von den regelmäßigen Frachtfahrern (363 c *ἔστι τῶν ἀεὶ πλεόντων*) in Syrakus nicht einer Terillos geheißen und einen Tison zum Schwager gehabt haben? Freilich, der Beisatz der hier noch gemacht wird *ὃς τότε ὅθ' ἡμεῖς ἀπεπλέομεν ἐπολιανόμει* geht über das Gebiet des unbedingt Unkontrollierbaren hinaus. Dieser Beisatz namentlich hat darum auch das Vertrauen neuerer Gelehrter in die Echtheit des Briefes wesentlich gestärkt. Wir wissen aus alten Urkunden (siehe IG. III 5774, 5775), daß es in Herakleia-Siris das Amt des *πολιανόμος* gab; die auffallende hiemit übereinstimmende Amtsbezeichnung zeigt, daß der Schreiber unseres Briefes von den westgriechischen Verhältnissen mehr wußte als von dem nächsten besten zu erwarten wäre. Das zeigt sie allerdings, und wenn wir auf sein Zeugnis hin auch für Syrakus das Amt von Polianomen annehmen, so werden wir schwerlich fehlgehen. Einen Fälscher aber werden wir in dem Verfasser des Briefes trotzdem vor uns haben, nur keinen ganz leichtfertigen und unwissenden. Ob zur Zeit der Abreise Platons aus Syrakus wirklich ein Tison das Polianomenamt bekleidete, das nachzuprüfen wird sich gewiß, falls der Brief einige Jahr-

τότε, ὅτ' ἐγὼ οὐκ ἐστεφανούμην, οὐ δ' ἐκέλευες 361 d: worüber Karsten S. 162 schreibt „Mortis puellarum" (soll heißen matronarum) „tempus designat non sine ambitione oblato ipsi praemio": er denkt an Bekränzung mit der corona civica oder militaris oder ludicra; ganz anders Unger S. 210, der aus dieser Stelle die Angabe bei Cicero Leg. 2, 63 über den Leichenschmauß „epulae quas inirent propinqui coronati", die man sonst als bloße Verwechslung mit römischer Sitte behandelt, gewissermaßen rechtfertigen will: „Platon weigerte sich, die Sitte nachzuahmen, weil sie dem heimischen Brauche zuwiderlief; sie herrschte bei den Griechen Siziliens, wie die Aufforderung des Dionysios lehrt, bei ihnen hat sie Cicero während seiner Quästur vorgefunden." Welcher der beiden Ausleger hat Recht? Ich weiß es nicht, vermute aber, es sei gar nicht in der Absicht des Briefschreibers gelegen, daß seine Leser einen greifbar sicheren Anhalt bekommen sollten.

zehnte nach Platons Tod[46] zutage kam, niemand die Mühe genommen haben. Insofern war der den Schwager des Terillos näher kennzeichnende Beisatz nicht eben gar gewagt. Und wenn Philagros von andern seines nicht ganz ungewöhnlichen Namens dadurch unterschieden wird, daß er „dazumal" eine kranke Hand gehabt habe, war vollends keine Widerlegung zu besorgen. Dieses häufige „dazumal" (*τότε*), dessen Stellen schon angegeben sind, muß überhaupt den Verdacht erwecken, daß der Erzähler kein gutes Gewissen hatte. Warum macht er keine klareren Zeitangaben? Unger kommt viel zu leicht darüber weg mit der Bemerkung (S. 210) zu 361 c „das einfache ‚damals' weist auch Seite 363 auf die letzte Zeit des Aufenthalts in Syrakus hin". Mir fällt bei all diesen unfaßbaren Anspielungen, zu denen ich auch die eingangs als Erkennungszeichen benützte rechne, jene bekannte Stelle im Johannesevangelium ein (1, 46 ff.), wo Nathanael Jesu vorgestellt und von ihm begrüßt wird als „ein echter Israeliter, an dem kein Falsch ist". Wie er verwundert fragt: „woher kennst du mich", wird ihm zur Antwort: „ehe denn dir Philippus rief, da du unter dem Feigenbaum warest, sah ich dich". Das genaue Gegenstück dazu findet sich freilich nicht in unserem dreizehnten Brief, sondern im zweiten, 313 a: *σὺ δὲ τοῦτο πρὸς ἐμὲ ἐν τῷ κήπῳ ὑπὸ ταῖς δάφναις αὐτὸς ἔφησθα ἐννενοηκέναι.*

Wie stark heben sich doch gerade in diesen Dingen, noch deutlicher als in ihrer Sprache, der dritte und siebte Brief von dem dreizehnten ab, mit dem sie dieselbe Aufschrift tragen! An Stelle von bloßen Andeutungen angeblich inhaltschwerer Worte — 362 e *περὶ ἐκείνων, ὧν οὐκ εἴας μεμνῆσθαι πρὸς αὐτόν,* 360 a *εἶπες εὖ τι ῥῆμα ἔχον, ὡς ἐμοί τε ἐδόκει καὶ τῷ παρακατακειμένῳ,* 363 c *εἰ δὲ μὴ πάνυ μακρᾶς ἐπιστολῆς ἦν, ἔγραψα ἂν ἃ ἔλεγε, νῦν δὲ Λεπτίνου πυνθάνου* (vgl. auch 361 b *Λεπτίνης σοι ἐρεῖ*) — oder fast nichtssagenden Geschwätzes hören wir dort sehr bestimmte Erklärungen herüber und hinüber; die Personen, an deren Unterredung erinnert wird, stehen dort in dramatischer Lebendigkeit vor uns, während uns hier bloße Namen die Schatten von Menschen vortäuschen. Auch die Zeitbestimmungen lauten dort ganz anders: 319 a *σχεδὸν ἡμέραις πρότερον εἴκοσι τῆς ἐμῆς ἐκ Συρακουσῶν οἴκαδ' ἀποδημίας,* 329 c *μηνὶ σχεδὸν ἴσως τετάρτῳ,* 346 c *μένε ἐπὶ τούτοις τὸν ἐνιαυτὸν τοῦτον, εἰς δὲ ὥρας ἄπιθι . . .* 347 c *ἐξέπλευσε*

[46] Das ist die früheste denkbare Zeit.

δὴ τὰ πλοῖα μετὰ τοῦτο, 348 a folgt eine Zeitbestimmung durch Hinweis auf den Ausbruch einer Meuterei, der sich gewiß leicht aus historischen Quellen genauer datieren ließ, dann 348 e τῇ δὴ μετὰ ταύτην τὴν ἡμέραν δείλης. — Noch ein Wort über die soeben angeführte Stelle 363 c εἰ μὴ πάνυ μακρᾶς ἐπιστολῆς ἦν κτλ. Ließ sich denn das Wichtigste von dem was der aus Persien zurückkehrende Gesandte über Dionysios geäußert hatte (darum nämlich handelt es sich) nicht auch kurz schreiben? Hätte Platon, der doch Wichtiges und Wesentliches herauszuheben verstand, nicht mit ebensoviel Zeilen, als er seinen Mitgiftsorgen einräumt, dem Dionysios jene ihn gewiß viel lebhafter interessierenden und viel dringlicheren Dinge sagen können, die er hier behauptet verschweigen zu müssen? Für ein solches Verhalten des Briefschreibers gibt es nur einen glaubhaften Grund: er wußte über das Angedeutete nichts Vernünftiges zu sagen und befürchtete mit törichtem Inhalt sich bloßzustellen. Wir sehen noch einmal: Platon kann nicht der Verfasser des Briefes sein.

Ich habe zur Vergleichung das Johannesevangelium herangezogen. Eine noch viel schlagendere Parallele[47] bieten die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus. Die der kirchlichen Tradition folgenden Gelehrten, wie Th. Zahn oder B. Weiß, behaupten, die reichlich darin verstreuten persönlichen Notizen seien von der Annahme der Unechtheit aus gar nicht zu begreifen. Zumal „die in ihrer andeutenden Kürze schwer verständlichen Notizen und die lange Reihe der konkretesten Personalien“ gewisser Verse des zweiten Timotheusbriefes haben bei Weiß, wie sein kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (7. A. S. 66) zeigt, den überzeugenden Eindruck der Echtheit hervorgebracht; auch die „ganz unbekannten Namen“, die neben bekannten vorkommen, und die „ganz fernliegenden und zwecklosen Kombinationen, wie der Mantel und die Bücher, die Paulus in Troas gelassen haben soll“ (4, 13) fallen bei ihm schwer ins Gewicht. Es sind Einzelzüge ganz ähnlich denen unseres dreizehnten Briefes. Hören wir nun darüber auch einen Vertreter der streng kritischen Theologie, welche die Pastoralbriefe mit Entschiedenheit dem Paulus abspricht. A. Jülicher in seiner Einleitung in das Neue Testament erörtert den Stand der Frage in vorbildlich klarer Weise und gibt S. 153—166 unter

[47] auf die auch Wilamowitz im Hermes 32 (1898) S. 496 aufmerksam macht.

den Buchstaben a—f die Gründe an, aus denen sein Verwerfungsurteil hervorgeht. Es sind wesentlich dieselben, die auch mich veranlaßt haben, dem Platon den dreizehnten Brief abzusprechen. Ich hebe nur hervor: die sprachliche Beschaffenheit (c); die psychologische Unbegreiflichkeit der Motive (e), d. h. die Unangemessenheit des Tons und des Inhalts oder die Verstöße gegen den aus echten Briefen bekannten Charakter des Paulus und noch mehr des Timotheus (und Titus), die Unmöglichkeit, die Briefe ohne Widerspruch gegen sonst Bekanntes im Leben des Paulus unterzubringen (f). Ich nehme mir die Freiheit, einige von Jülichers Sätzen wörtlich abzuschreiben, weil ihre Anwendung auf die platonischen Briefe so nahe liegt. (S. 153 f.) „Vieles in den Briefen hat paulinischen Klang, die Adressen, die Grüße, persönliche Mitteilungen . . ., auch sonst mancherlei. . . . Aber solche Übereinstimmungen erklären sich bei Bestreitung der Authentie der Pastoralbriefe leicht aus der intimen Bekanntschaft mit echten Paulusbriefen, die ja bei dem Pseudopaulus vorausgesetzt werden muß. Er möchte für Paulus gelten resp. in der Rolle des Paulus zu seinen Zeitgenossen reden, selbstverständlich ahmt er den echten Paulus nach. . . . Eine Reihe von Versen klingen wie zusammengesetzt aus echt paulinischen Stücken." Namentlich freue ich mich über den psychologischen Beweis, der in den Worten liegt (S. 162): „Ob die Männer, die dem Paulus und seinem Evangelium die Welt erobern halfen, die seine Autorität wiederherstellten in Gemeinden, auf die er fast schon verzichtet hatte, die nicht zögerten, ihren Hals für sein Leben einzusetzen, ein Titus, ein Timotheus . . . und wie sie heißen mögen, zugleich so erbärmlich feige, selbstsüchtige und kleine Menschen gewesen sind, wie es uns Zahn, um die Echtheit der Pastoralbriefe zu retten, glauben machen möchte?" „Und wenn doch Paulus vor Abfassung von I. Tim. und Tit. (siehe I. Tim. 1, 3 und Tit. 1, 5) erst kürzlich mit diesen Genossen zusammen gewesen war und ihnen ihre Aufträge gegeben hatte, warum wiederholt er diese so bald darauf und so umständlich, obgleich er die beiden demnächst (I. Tim. 3, 14 und Tit. 3, 13) wiederzusehen hofft? . . . und wozu schildert er dem Titus so weitläufig die kretensischen Irrlehrer, die dieser doch am besten kennen mußte; wozu vollends, wenn er dem Titus gleichzeitig die Abreise von Kreta befiehlt? Alles Geschraubte der Art erklärt sich nie, wenn der wirkliche Paulus an seine wirklichen Arbeitsgenossen über wirkliche Verhältnisse seiner

Gegenwart Briefe geschrieben, sondern nur wenn ein Späterer künstlich eine Situation erfunden hat, aus der heraus er den Apostel Anweisungen an berühmte Gemeindeleiter von ehemals erteilen läßt." Die Bedeutungslosigkeit der vielen bestechenden Einzelanspielungen wird unter anderem durch folgende Sätze dargetan (S. 164): „Wo Timotheus" (zur Zeit des zweiten Briefes an ihn) „gerade sich aufhält, wird nicht direkt gesagt, weit von Troas kann es nicht wohl sein, da er von dort — dem täglich auf sein Ende harrenden Paulus! — den berühmten Mantel nebst Büchern mitbringen soll; trotz 4, 12 (den Tychikus habe ich nach Ephesus geschickt) und trotz 1, 15 wird man nach 1, 18; 4, 19 wie in I. Tim. an Ephesus denken. . . ." Für jeden unbefangenen Leser meine ich seien Jülichers Darlegungen schlechthin beweisend. Und einem Philologen oder Historiker, der noch an die Echtheit des dreizehnten platonischen Briefes oder des diesem gleichwertigen zweiten oder sechsten glaubt, kann ich nichts Dringenderes raten, als daß er den ganzen Abschnitt Jülichers über die Pastoralbriefe durchstudiere. Wenn er sich dann noch auf die Seite von Zahn oder Weiß schlagen kann, so verzweifle ich vollständig daran, ihn bezüglich der platonischen Briefe von seiner Meinung abzubringen; sollte er aber Jülicher Recht geben, so hoffe ich, werde er sich veranlaßt sehen, sein bisheriges Urteil über Platon zu berichtigen.

Ich halte es nicht für der Mühe wert, die übrigen Briefe alle mit derselben umständlichen Sorgfalt zu mustern, wie dies mit dem dreizehnten geschehen ist. Wenn dieser, den Christ, Unger und Räder besonders bevorzugen, gefälscht ist, so wird man das ohne weiteres auch von manchem anderen glauben. Es ist mir auch recht wahrscheinlich, daß wir es bei mehreren mit demselben Fälscher zu tun haben. Auf einige Ähnlichkeiten zwischen dem dreizehnten und zweiten Briefe sei mit folgendem hingewiesen: *ἐπιτήδειος* und *οἰκεῖος* in demselben Sinne, wie wir es dort bemerkt haben, findet sich auch hier, allerdings nur je einmal 310 b und 313 d, die Überleitungsformel *ταῦτα μὲν ταύτῃ* benützen beide Briefe 314 c wie 360 e, dem *φλαῦρόν τι ποιεῖν ἢ λέγειν περὶ σοῦ* hier 310 b entspricht *οὐδὲν φλαῦρον ἔλεγε τὸν ἄνδρα* dort 360 d, einem *καὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ* hier ein *καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ* dort 362 e, als Abschiedsgruß verwenden beide Briefe *ἔρρωσο* 314 c wie 363 c. Sonst ist zu bemerken, daß sie beide gern *ἔχειν* mit Adverbium verwenden: Ep. II *τὸ δίκαιον*

ἦ ἔχει — ὧδε ἔχει — ἱκανῶς ἔχει — οὕτως ἔχειν — μηδένα ἔχειν ἄλλως πως ἢ οὕτω — τούτων . . . ἐχόντων οὕτω, Ep. XIII *εὖ ἔχον — χαριέντως ἔχων — ὡς σοι ἔχει — ἐμπείρως ἔχων*, ferner daß sie im Gebrauch der Partikeln sich ähneln: der Weiterleitung des Gedankens dient vornehmlich *οὖν*, und namentlich wird dies auch bevorzugt bei Aufforderungen und Warnungen, die sich als Folge aus der Darlegung ergeben: Ep. II *θαρροῦντες οὖν ποιεῖτε οὕτως* 313 e, *πρὸς ταῦτ' οὖν σκοπῶν εὐλαβοῦ* 314 b, woneben allerdings auch *φραστέον δή* vorkommt 312 d; Ep. XIII *δὸς οὖν* 361 a, *ἔθιζε οὖν* und *μὴ οὖν σε διαβαλλόντων* 362 d, *ἔμμισθον οὖν αὐτὸν κατάστησον* 363 e: *τοίνυν* und *ἀλλά* bei solchen Aufforderungen fehlt. In Aussage- und Fragesätzen ist neben *οὖν* hier und dort *δή* beliebt: in Ep. XIII habe ich es 8mal gezählt, in Ep. II 12mal; *μέντοι* verwenden beide Stücke gelegentlich (Ep. II 314 a. d, Ep. XIII 362 e). Auch die Konjunktionen entsprechen sich hüben und drüben: der Absichtssatz wird in Ep. II 3mal mit *ἵνα* eingeleitet, 1mal mit *ὅπως ἄν* (311 c nach *πᾶν ποιοῦντες*), in Ep. XIII 3mal mit *ἵνα*, 1mal mit *ὅπως ἄν* (360 b), 3mal mit *ὅπως*, und auch auf das einfache *ὅπως* folgt stets der Konjunktiv; *ἄν* als Konjunktion überwiegt über *ἐάν*: in Ep. II haben wir 3 *ἄν* und 1 *ἐάν*, in Ep. XIII 6 *ἄν* und 4 *ἐάν*. Dann möchte ich noch zusammenstellen aus Ep. II 314 b *πρὸς ταῦτ' οὖν σκοπῶν εὐλαβοῦ* und 314 a *εὐλαβοῦ μέντοι* mit Ep. XIII 360 d *σκόπει δὲ καὶ αὐτὸς καὶ εὐλαβοῦ*, aus Ep. II *πολύ σοι διοίσει ἢ τὰ νῦν* 313 e (nebst *πολὺ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ διαφέρειν* 311 e, *πάμπολυ διαφέρεις αὐτῶν* 314 d) mit Ep. XIII *ἄν τί σοι αὐτῷ διαφέρῃ μέγα* 362 a und endlich auf den hüben und drüben mehrfach vorkommenden Gebrauch von *χρῆσθαι* für den Umgang mit Menschen aufmerksam machen: Ep. II 314 d *δοκεῖς . . . μετρίως κεχρῆσθαι αὐτοῖς* und *Φιλιστίωνι, εἰ μὲν αὐτὸς χρῇ, σφόδρα χρῶ* (*εἰ δὲ οἷόν τε, Σπευσίππῳ χρῆσον*), Ep. XIII 360 b. c *ἄνδρα . . .*, *ᾧ . . . χρῆσθαι δύναισθ' ἄν*, 363 e *αὐτῷ χρῶ*.

Zu einem bündigen Beweise reichen diese Ähnlichkeiten nicht aus: um einen solchen aus sprachlichen Indizien zu führen, brauchen wir eben längere Texte. Jedoch wahrscheinlich wird die Einheit des Verfassers immerhin. Und die Vermutung wird bestärkt durch den Inhalt beider Briefe. Der Geist, der uns aus ihren Zeilen anspricht, ist hier und dort der gleiche: ein ärmlicher, kleinlicher, der eines geschwollenen und steifen Pedanten, der sich gegenüber dem Fürsten in der Hofmeisterrolle gefällt, aber gerne sich auch zu seinem Bedienten und Spitzel (vgl. 315 a

mit 362 b. c) brauchen läßt. Ein so widerwärtiger Gesell soll derselbe Mensch sein, wie jener Platon, an den der Verfasser des siebten Briefes 328 d seinen Dion schreiben läßt, daß er durch die überzeugende Wärme und Kraft seiner Worte mehr als andere über die Herzen der Menschen vermöge, an den sich Dion von Syrakus aus wendet in dem festen Zutrauen, wenn er herüberkomme, so müsse es ihm gelingen, den Einfluß der Schmeichler und Verleumder auf den jungen Tyrannen abzuwehren und zwischen diesem und seinem von Anfang an mit Argwohn betrachteten älteren Verwandten ehrliche Freundschaft zu stiften? Ich kann nur sagen, daß mich der Ton des dreizehnten und zweiten Briefes geradezu anekelt[48] und daß es dem Dionysios wohl auch so ergangen wäre, wenn er solche Briefe wirklich von Platon erhalten hätte! Im zweiten Brief kommt als Besonderheit zu dem übrigen jene abgeschmackte Geheimtuerei[49] mit höherer philo-

[48] Trefflich sind Zellers gegen Christ gerichtete Bemerkungen II, 1[4] S. 483 A.: „der kameradschaftliche Ton, in dem Plato hier an den Tyrannen schreibt, das vertraute Verhältnis, in dem er mit ihm steht, ihn bald schulmeistert, bald seinen Kommissionär spielt, ihm Besorgungen aufträgt und sich Geldgeschenke von ihm erbittet, ... dies sieht doch der geschmacklosen Erfindung eines klügelnden Literaten ungleich ähnlicher als dem wirklichen Tatbestand und der platonischen *σεμνότης* ...“

[49] Daß auch dem Schreiber des dreizehnten Briefs Geheimtuerei nicht zuwider ist, das zeigen die vielen für uns unverständlichen Andeutungen. Die Sätze 361 b *περὶ δὲ φυτῶν Λεπτίνης σοι ἐρεῖ*, 363 c *Λεπτίνου πυνθάνου* und 312 d *δηλώσει δέ σοι Ἀρχέδημος, ἐπειδὰν ἔλθῃ* sind sehr nahe verwandt. Christ hebt hervor (S. 478), daß keine Spur von „philosophischer Geheimniskrämerei“ in seinem bevorzugten dreizehnten Briefe sich finde. Daß das Geheimtun sich hier nicht auf Philosophisches erstreckt, scheint mir nicht besonders wichtig, trifft übrigens streng genommen nicht einmal zu (so wenig wie die weitere Behauptung, daß „nichts von Verbrämung historisch berühmter Persönlichkeiten“ hier zu bemerken sei): denn was es mit den *Πυθαγόρεια* und den *διαιρέσεις* für eine Bewandtnis hat, das vermag bis heute niemand glaublich zu sagen. Christ selber hatte darin Abschnitte aus dem Timaios, Sophistes und Politikos gesehen (S. 483 f., 488). Räder erkennt, daß diese Annahme durch den sprachstatistischen Befund ganz unhaltbar gemacht ist. Deshalb meint er (S. 514 f.), man dürfe nur an „Vorstudien“ zu diesen drei Werken denken. Ich frage dagegen: warum sollten die *Πυθαγόρεια* nicht die in Ep. XII erwähnten *ὑπομνήματα* sein, die Platon von Archytas bekommen haben soll und über die wir aus Diogenes L. VIII 80 f. nähere Aufklärung erhalten, woraus sich ergibt, daß die Schriften des Pythagoreers Okellos damit gemeint sind? Diese Schriften des Okellos nimmt niemand für echt. Zeller, Phil. d. Gr. III 2[4] S. 111 f. A. 3 urteilt über sie, daß sie vermutlich kurz vor der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden seien. Bei solcher Sachlage regt sich der ebenfalls von Zeller ausgesprochene Verdacht, der-

sophischer Weisheit hinzu, die Platons offener Weise und seinem Eifer für die Ausbreitung einer auf Erkenntnis ruhenden Sittlichkeit so völlig widerstreitet und darum von tüchtigen Kennern Platons, seit überhaupt ernste Kritik an der Überlieferung geübt wird, stets als ganz unverkennbares Zeichen der Fälschung behandelt worden ist. Was z. B. Steinhart (VIII, 287 ff.) darüber gesagt hat, genügt vollkommen und es wäre heute überflüssig, weitere Worte darüber zu verlieren, wenn nicht durch Räder der überraschende Versuch gemacht worden wäre, den betreffenden Ausführungen, die im zweiten, im sechsten, zwölften und in einer Einlage des siebten Briefes zerstreut zu finden sind, eine ganz neue und bisher unerhörte Deutung zu geben. Die grassesten dieser Stellen sollen gar nicht ernst gemeint, sondern mit Ironie durchtränkt sein; nur die Stumpfheit der stets zu strengem Ernst gestimmten, für keinen Scherz empfänglichen Gelehrten, der sauertöpfischen Philologen insbesondere (S. 534), soll daran schuld sein, daß man sie grob buchstäblich genommen hat. Das wäre wirklich eine befreiende Erkenntnis, und wir wollten Räder herzlich dankbar sein für das im Nebel uns aufgesteckte Licht. Aber — ist es denn kein Irrweg, zu dem er uns voranleuchtet? Man muß die vollen Ausführungen Räders Seite 531—541 lesen und damit den Wortlaut der Briefe vergleichen, auf die sie sich beziehen. Wer das tut, wird von Satz zu Satz den Glauben mehr verlieren, daß Räder hier ein brauchbarer Führer sei. Verzwungenere und

selbe Mann, der auf den Namen des Okellos *Πυθαγόρεια* erfand, möchte diesen auch einen Begleitbrief des Archytas an Platon und wieder des Platon an Archytas, in dem ihrer gedacht wird, mitgeteilt haben. Für den dreizehnten Brief aber, der in unserer Sammlung an diesen anschließt, ergibt sich aus der Vermutung, seine *Πυθαγόρεια* möchten dieselben pseudo-okellischen „*ὑπομνήματα*“ sein, jedenfalls ein neues übles Bedenken. Ob das *ἀντιλέγεται ὡς οὐ Πλάτωνος*, das in den Handschriften am Schluß von Ep. XII steht, sich auf diesen vorausgehenden oder den nachfolgenden dreizehnten Brief bezieht, ist fraglich. Allein da, wie Wilamowitz (Hermes 32 S. 496) erinnert, die dubia den Schluß einer Sammlung zu bilden pflegten, erstreckt sich die Bedeutung des verdächtigenden antiken Urteils unter allen Umständen auch auf den letzten Brief. Vgl. auch Susemihl a. a. O. II 581 ff. Und was die *διαιρέσεις* betrifft, so hat über sie wohl am besten Karsten (p. 224 f.) gehandelt. Seinen Darlegungen folgend halte ich für sehr wahrscheinlich, daß mit dem Titel dasselbe Werk gemeint ist, aus dem bei Diogenes L. III 80 ff. Auszüge, angeblich nach Aristoteles, gegeben sind. Auch das betreffende aristotelische Werk wird man aber vielleicht für apokryph erklären müssen. Ein Briefschreiber, der auf derlei Werke sich beruft, treibt eben damit auch eine Art „philosophischer Geheimniskrämerei“.

gründlicher verunglückte Auslegungen kann ich mir gar nicht vorstellen. Schade, daß ich nicht so viel Platz beanspruchen darf, um sie mitsamt den betreffenden Briefabschnitten zum Abdruck zu bringen.[50]

Nach Räders Rezept läßt sich jedes fade und dumme Gerede einem tiefsinnigen und gewandten Autor aufbürden: nämlich als ironische Äußerung. Indes wo wirklich ein solcher Mann jezuweilen die plumpe Borniertheit ironisierend zum besten gehabt hat, wird ganz gewiß immer dem Leser der Schalk in kenntlicher Weise sich verraten. Wie oft ist in echt platonischen Werken der Ernst der Untersuchung durch heiter ironische Züge gemildert! Die gelehrten Ausleger haben diese Züge nie verkannt. Wie sollte das auch einem Schleiermacher oder Hermann oder Stallbaum begegnet sein? Wenn diese so wenig wie die Menge der anderen, die sich mit Platons Werken beschäftigt haben, im zweiten Brief eine ironische Ader entdecken konnten, vielmehr diese angebliche Entdeckung Räder vorbehalten blieb, so muß das schon stutzig machen. Aber Räder bereitet uns noch weitere Überraschungen. Mitten drin in seinen Erörterungen über ernsthaft und ironisch Gemeintes gibt er Seite 534 f. eine eigentümliche Erklärung der schwer angefochtenen Stelle des zweiten Briefes 314 c zum besten. Er übersetzt sie uns mit den Worten: „Deshalb habe auch ich niemals etwas darüber geschrieben, und es gibt keine Schrift Platons und wird keine geben, sondern was jetzt so genannt wird, gehört dem Sokrates, der schön und jung geworden ist"; er erwähnt dann die sarkastischen Glossen Asts und Sochers zu der Stelle und sagt selbst dazu folgendes: „in der Tat sagt uns Platon durch diese Worte nichts anderes, als was wir uns selbst durch

[50] Einige Proben muß ich aber doch geben. S. 533: in Bezug auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen „scheint Dionysios eine große Entdeckung gemacht zu haben, die er einst im Garten unter den Lorbeerbäumen" (siehe oben S. 361) „Platon anvertraut hatte. Damals, erzählt Platon, habe er ihm geantwortet, . . . bis jetzt habe er niemand getroffen, der einen solchen Fund gemacht hätte. aber er beschäftige sich selbst eifrig mit jener Frage (313 a—b). Wer sieht nicht, daß Platon mit diesen Worten den philosophischen Dilettanten, der die schwierigsten Probleme gelöst zu haben meinte, die Schärfe seiner Ironie fühlen läßt? . . . Dionysios . . . hatte den Archedemos an Platon gesandt, um weitere Aufklärung durch ihn zu erhalten. 'Schicke ihn nur einmal über das andere,' sagt Platon; 'er wird dir jedesmal eine frische Ladung Philosophie bringen' (313 d—e). Dann fügt er aber scherzhaft hinzu: 'aber passe doch auf, daß die Lehren nicht unter ungebildete Leute hinauskommen, die bloß darüber lachen werden' (314 a)."

das Lesen seiner Dialoge sagen könnten: niemals tritt Platon ja selbst als einer auf, der die Philosophie lehrt; kein Wort spricht er selbst zu uns, sondern redet nur durch Sokrates — und auch dieser lehrt bloß in indirekter Weise. Was heißt es aber, daß Sokrates 'schön und jung' geworden sei? Ohne Zweifel [!] ist hier von dem jüngeren Sokrates die Rede, der im Theaitetos und Sophistes als stumme Person auftritt und im Politikos am Gespräche teilnimmt (Blaß, Apophoreton S. 55). Dieser war eine wirklich historische Person (Arist. Met. VI, 11) und er wird auch im elften Briefe erwähnt. Daß Platon aber hervorhebt, daß Sokrates jetzt schön und jung geworden sei, hängt wohl" [man höre!] „auch damit zusammen, daß eben in den Dialogen, in denen der jüngere Sokrates auftritt, eine Änderung der philosophischen Anschauungen, die Platon früher den alten Sokrates hatte vortragen lassen, wahrzunehmen ist. Unser Brief ist ja — wie aus den Hiaten zu sehen ist — vor dem Sophistes und Politikos geschrieben, aber Dionysios wußte wohl [?!], daß Platons philosophische Anschauungen in Umbildung begriffen waren, und daß er mit dem Plane umging, in einigen neuen Dialogen den jungen Sokrates als Gesprächsperson einzuführen. . . ." Soll ich glauben, Räder habe alle diese Sätze in vollem Ernste geschrieben oder er spiele selbst hier den Schalk und wolle mit uns die Probe darauf machen, wer pedantisch genug sei, ihn streng beim Worte zu nehmen? In der Tat werden wir uns die Umständlichkeit sparen dürfen, mit schweren Waffen einen Sturm auf die von ihm eingenommene Stellung zu unternehmen: wir können sie umgehen in der zuversichtlichen Erwartung, daß er selber — trotz der Deckungen, die ihm durch Fr. Blaß und Ed. Meyer (G. d. Alt. V 359) geboten werden — sie nicht lange behaupten wird.

Über den zweiten Brief soll nur ganz weniges noch gesagt werden. Denn meine Aufgabe ist nicht, sämtliche alten Verdachtsgründe wieder zusammenzutragen. Die Datierung will nicht gelingen. Räder setzt ihn (S. 438 f.) wie auch z. B. Steinhart nach dem olympischen Fest von 364 an mit der an und für sich ganz triftigen Begründung, „daß der Brief vor der dritten Reise geschrieben sein muß, folgt daraus, daß das Verhältnis zwischen Platon und Dionysios immer noch recht freundlich ist; nur am Anfang des Briefes verspürt man eine kleine Mißstimmung." Ed. Meyer, wie vor ihm z. B. Grote und Karsten, bezieht dagegen die Anspielung auf die Unterhaltungen in Olympia in 310 d auf

das Fest des Jahres 360, von dem wir aus Ep. VII 350 b (vgl. Diogenes L. III 25) wissen, daß Platon es nach der Rückkehr oder auf der Rückkehr von der dritten sizilischen Reise besuchte. Die Geschichte erinnert abermals an die neutestamentlichen Pastoralbriefe; sieht man sich deren Situation genau an, so wollen sie sich nirgends in den sonst bekannten Rahmen des Lebens des Apostels Paulus einfügen lassen. Darum haben die konservativen Theologen diesen Rahmen gestreckt und am Ende noch einen Teil angesetzt, der alle beliebigen Anspielungen deshalb anstandslos aufnimmt, weil er eben an sich völlig leer ist. Ähnlich ist die Abhilfe, die uns hier empfohlen wird, wenn wir Platon auch das olympische Fest von 364 sollen besuchen lassen.[51] Nur wird den Schwierigkeiten unseres Briefes damit nicht gründlich abgeholfen, daß wir ihm zulieb Platon auch auf dieses Fest schicken. Wie es höchst anstößig war, daß der Schreiber des dreizehnten Briefs über Dion mit ein paar fast nichtssagenden Worten wegging, so ist es wieder nicht glaublich, daß Platon in einem zwei Jahre später an Dionysios abgesandten Briefe für diesen und sein Recht kein Wort einlegte. Und warum soll Dion, der 361 noch so bestimmt hoffte, durch Platons Bemühungen endlich die ihm versprochene Rückkehr zu erlangen, durch Dionysios ausdrücklich ausgenommen werden bei der zu Beginn des Briefes ausgesprochenen Forderung? Dies ist nur verständlich, wenn Dion seine feindlichen Rüstungen schon begonnen hatte. Und die Erklärung, die Platon von sich aus daran anknüpft, stimmt auch nur zu dieser späteren Lage. Räder mutet uns (trotz Plutarch *Δίων* c. 17 und 22) zu, nicht bloß die Besuche Platons in Olympia, sondern auch die des Speusippos in Syrakus zu vervielfältigen. „Speusippos" schreibt er Seite 439 „kann sehr wohl eine sonst nicht erwähnte Reise nach Syrakus gemacht haben." Zu dieser Noterklärung, die wieder völlig außer acht läßt, daß ja den Zeitraum zwischen der zweiten sizilischen Reise Platons und seiner Einladung zur dritten Reise ein sizilischer Krieg ausfüllt, ist Räder indes nur durch ein Mißverständnis des Textes hingedrängt worden, das er mit

[51] Wenn wir die Älian *π. ἱ.* IV 11 erzählte Anekdote für gut genug bezeugt halten, werden wir Veranlassung haben, einen Besuch des olympischen Festes durch Platon aus erheblich früherer Zeit anzunehmen, da er zwar schon als Schriftsteller gefeiert, aber wie es scheint noch nicht von Schülern umgeben war.

Steinhart (VIII 291) und anderen Auslegern[52] teilt. Der betreffende Satz lautet (s. oben S. 365 u. vgl. S. 330) 314 e *Φιλιστίωνι, εἰ μὲν αὐτὸς χρῇ, σφόδρα χρῶ, εἰ δὲ οἷόν τε, Σπευσίππῳ χρῆσον καὶ ἀπόπεμψον.* Das heißt doch wahrlich nichts anderes als: „sei so gut und leihe deinen Leibarzt, wenn es sein kann, dem Speusippos." Es folgt noch nach: „ich habe mich schon vergewissert, daß er selber gerne kommen würde." Somit ist die Voraussetzung, daß Speusippos sich in Athen bei Platon befindet, aber an einer des erfahrenen Arztes bedürfenden Krankheit leidet. Freilich der Beisatz *δεῖται δέ σου καὶ Σπεύσιππος* scheint persönliche Bekanntschaft zwischen diesem und Dionysios zu bezeugen. Das ist aber nur wieder ein neuer Beweis dafür, daß der Verfasser des Briefes über die Zeitverhältnisse im Unklaren ist. Im übrigen scheint mir Karsten ganz Recht zu haben mit der Bemerkung, daß der Satz 310 c *οὗτος δὲ ὁ λόγος σημαίνει, τὸ Δίωνα ἐξαίρετον εἶναι, ὅτι οὐκ ἄρχω ἐγὼ τῶν ἐμῶν ἐπιτηδείων* abgeleitet sei aus Ep. VII 347 c *ἀξιῶ μήν, ἔφην, μὴ κύριον ἡγεῖσθαί σε Δίωνος ἐμέ.* (Was sich anschließt, *εἰ γὰρ ἦρχον ἐγώ* bis *Ἕλλησιν* dafür kann in VII 350 d die Quelle gesucht werden, für einen Satz von 310 e, mit Karsten, in 335 d.) — An dem eigentümlichen Ausdruck 310 e *ἔν τε ἰδίαις ξυνουσίαις καὶ ἐν ταῖς ποιήσεσιν* will ich nicht vorübergehen, ohne auf zwei Stellen aufmerksam zu machen, an die er merkwürdig anklingt: *Σοφ.* 232 c *ἔν γε ταῖς ἰδίαις ξυνουσίαις* (wozu den vernünftigen Gegensatz Erörterungen vor dem Volk *περὶ νόμων καὶ ξυμπάντων τῶν πολιτικῶν* bilden) und *Πολ.* III 366 e *οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίοις λόγοις.*[53] Es mag auch beachtet werden, worauf schon Hermann Seite 570 N. 87 aufmerksam gemacht hat, daß jene sonderbare Äußerung aus 314 c, die oben in Räders Übersetzung mitgeteilt ist, unter Abänderungen in den fünfzehnten der Sokratikerbriefe übergegangen ist (statt *οὐδ' ἔστι σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ' ἔσται, τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σωκράτους ἐστὶ καλοῦ καὶ νέου γεγονότος* lesen wir dort, § 3, *θρυπτόμενος πρὸς τοὺς καλούς*

[52] z. B. auch Karsten, der p. 161 die Übersetzung gibt „Speusippo utere et deinde eum ad nos remitte"; denselben Fehler begehen O. Reinhold de Plat. epist. p. 25 sowie die deutschen Übersetzungen H. Müllers (VIII 345) und Wiegands (bei Metzler VI 46); auch Wellmanns Behauptung (Fragmentsammlung d. griech. Ärzte I S. 68), daß der Schreiber des Briefes „sich geirrt habe in der Zeit des Aufenthaltes des Speusippos in Syrakus" liegt er offenbar zugrunde.

[53] Vgl. Jülicher über die Pastoralbriefe: „Eine Reihe von Versen klingen wie zusammengesetzt aus echt paulinischen Stücken" oben S. 363.

φησι μηδὲν εἶναι ποίημα αὐτοῦ,[54] Σωκράτους μέντοι νέου καὶ καλοῦ ὄντος) und daß auch Athenaios am Schluß seines Werkes von ihr Gebrauch gemacht hat (*Ταῦτα, φίλτατε Τιμόκρατες, κατὰ τὸν Πλάτωνα, οὐ Σωκράτους νέου καὶ καλοῦ παίγνια, ἀλλὰ τῶν Λειπνοσοφιστῶν σπουδάσματα*); ferner daß der zehnte der angeblichen Briefe des Chion (Hercher p. 199 und dazu Zeller II 1[4] S. 907 A.) die 361 e unseres Briefes dargelegten Verhältnisse zu seiner Voraussetzung hat, indem er beginnt mit dem Satze: *Πλάτωνι ἀδελφιδῶν θυγατέρες εἰσὶ τέτταρες. τούτων τὴν πρεσβυτάτην ἐδίδου Σπευσίππῳ πρὸς γάμον καὶ μερίαν προῖκα τριάκοντα μνᾶς.* Wenn der Archedemos des zweiten Briefes 310 b dieselbe Person sein soll, wie der Archidemos des siebten, 339 a, so lehrt eine aufmerksame Vergleichung wieder, daß die hier und dort gemachten Angaben nicht miteinander bestehen können. Im Jahre 361 wird Archidemos als der Mann ausgewählt, dessen Absendung auf Platon einen besonderen Eindruck machen soll. So kann er nicht schon vorher der gewöhnliche Verkehrsträger zwischen dem Tyrannenhof und der Akademie gewesen sein. Oder werden wir auch durch diese Beobachtung wieder genötigt, den zweiten Brief nach 360 anzusetzen, womit seine Unechtheit sogleich augenfällig zutage tritt. Daß es sich aber wirklich nur um eine Person handelt, mag ihre richtige Namensform Archedemos oder Archidemos sein, das ergibt sich vollends bei Heranziehung von Ep. III und Vergleichung von 319 a mit VII 349 d.

Ich fasse weiter zunächst den sechsten Brief ins Auge. Bei seiner Kürze ist von der sprachlichen Untersuchung nicht viel zu erwarten. Die schwerfälligen Wendungen der Sprache, an denen er reich ist, wären dem alten Platon am Ende zuzutrauen, und wer den Brief als echt gelten läßt, muß ihn mit Ed. Meyer (V S. 504 A.) in die letzten Lebensjahre Platons setzen. Erwähnen will ich, daß darin 5mal *ἄν* = *ἐάν* vorkommt, niemals diese längere Form selbst, daß sich *δή* 5mal findet, *οὖν* nur 1mal, mit *δή* zusammen: *τί οὖν δὴ λέγω*; dies lesen wir genau so auch Ep. II 310 e. Die Wendung *σὺν θεῷ εἰπεῖν* findet sich 320 b. c ebenso wie Ep. II 311 d.[55] —

[54] Wenn ich recht verstehe, soll übrigens hier mit dem Wort von dem jung und schön gewordenen Sokrates auf die Platon untergeschobenen erotischen Epigramme angespielt werden. — *Πλάτωνος . . . σύγγραμμα* begegnet uns in demselben Satze unmittelbar vorher.

[55] Die in meinen „Untersuchungen" von 1888 zusammengestellten sprachlichen Erscheinungen, die auch Räder großenteils für die einzelnen Briefe anführt, will ich hier im allgemeinen nicht wiederholen. Das gilt nicht nur für Ep. VI.

Inhaltlich hat man den Schlußsatz am meisten anstößig gefunden mit seinen Worten *τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον ἑπομνύντας*. Räder führt die Verteidigung, indem er dieses Rätsel mit dem 312 e im zweiten Briefe uns aufgegebenen in Verbindung bringt. Gewiß, sie gehören zusammen und sind gleich zu beurteilen. An den zweiten Brief werden wir auch noch erinnert durch den Satz 323 b . . ., *δεῦρο παρ' ἐμὲ καὶ τοὺς ἐμοὺς πέμπετε . . . ἐπιστολήν*, womit zu vergleichen 310 d *χρὴ . . . γράμματα πέμψαντα ἐμὲ ἐρέσθαι*.[56] Ed. Meyer V 504 A. urteilt „die Vermittelung der Freundschaft zwischen Hermias von Atarneus und Erastos und Koriskos von Skepsis (Diogenes L. III 41, Strabo XIII 1. 54) ep. 6 gehört natürlich in Platons letzte Lebensjahre." Offenbar ist ja Hermias im Besitze einer bedeutenden Macht, die keine Festigung oder Vergrößerung nötig zu haben scheint und mit der er Schwächere decken kann, und im Besitze weltmännischer Kenntnis und Erfahrung; mit anderen Worten: als Herr von Atarneus steht er dem Briefschreiber vor Augen. Es wird aber nicht ernstlich zu bezweifeln sein, daß er die Freundschaft mit Aristoteles und Xenokrates, die er beiden nach Platons Tod bezeigt hat, in Athen geschlossen habe, und sein athenischer Aufenthalt muß der Zeit seiner Erhebung zum Mitregenten seines Wohltäters und einstigen Herren Eubulos vorausliegen. Deshalb hat schon A. Böckh (Kl. Schr. VI S. 190) in der Bemerkung, die Platon hier 322 e in den Mund gelegt wird, er sei noch nicht persönlich mit Hermias zusammen gewesen (*Ἑρμείας μοι φαίνεται . . . ὅσα μήπω ξυγγεγονότι*)[57] ein deutliches Zeichen der Unechtheit des Briefes erkannt. Daß der Verfasser des Briefes ein Fälscher ist, dafür genügt mir als Beweis schon die eine Zeile 322 d *πρὸς τῇ τῶν εἰδῶν σοφίᾳ τῇ καλῇ ταύτῃ*. Die Gründe kann ich hier nicht näher ausführen. Ich verweise auf manches was ich schon über die platonische Ideenlehre geäußert habe und

[56] Durch die Wendung 323 c *τί δ' ἂν μὴ δρῶμεν ταῦτα, οὐκ ἐρῶ· φήμην γὰρ ἀγαθὴν μαντεύομαι* werden wir übrigens auch an eine Stelle des wesentlich andersartigen siebten Briefes erinnert, nämlich 336 c *νῦν δὲ δή —· εὐφημῶμεν χάριν οἰωνοῦ τὸ τρίτον*. — Wie in Ep. XIII, wird auch in Ep. VI die Pflicht des *φιλοσοφεῖν* eingeschärft, vgl. 323 c. d mit 360 e, 363 c (siehe übrigens auch Ep. II 311 d, 312 b; die zahlreicheren Stellen in Ep. VII, wo von der *φιλοσοφία* die Rede ist 328 e, 335 c, 336 b, 338 b. d, 339 a. b, 340 d, 345 d, 347 e scheinen mir anderer Art zu sein).

[57] Vgl. *Γοργ.* 470 d. e.

auf die bekannte Kritik der *εἰδῶν φίλοι* im Sophistes. Die Identität der Person dieses Fälschers mit dem Verfasser von Ep. II ist so gut wie sicher; daß auch der dreizehnte Brief von eben demselben Menschen aufgesetzt sei, im höchsten Grade wahrscheinlich.

Indem ich die übrigen Briefe unserer Sammlung darauf ansehe, ob unter ihnen noch welche seien, die denselben Ursprung haben könnten, wird mir das am ehesten glaublich für den zwölften, wodurch dann die oben hingeworfene Vermutung über die *Πυθαγόρεια* des dreizehnten Briefes größeres Gewicht erhielte. Sprachlich ist nicht viel zu machen. Die Wendung *ὡς ἔνι μάλιστα* kommt nicht bloß in keiner echten Schrift Platons, sondern auch in keinem unserer Briefe wieder vor. Sie tritt ein für das von Platon häufig gebrauchte *παντὸς μᾶλλον* oder *πάντων μάλιστα* und *ὡς οἷόν τε μάλιστα*, findet sich z. B. bei Hypereides *κ. Ἀθηναγ.* col. I 7, worauf mich W. Schmid aufmerksam macht, dessen Attizismus (II 104, III 121) im übrigen nachzusehen ist. *ὡς ἔνι* (= dem platonischen *ὡς δυνατόν*) mit anderen Superlativen verwendet Xenophon *Ἀπομν.* III 8, 4 und IV 5, 9. Platon ist auch das einfache *ἔνι* oder *ἔνεστεν* = *οἷόν τέ ἐστιν, ἔξεστιν* wenig vertraut. Ich weiß dafür nur anzuführen *Νομ.* I 646 d *εἴπερ ἔνι τοῦτ' ἐν τούτοις ὀρθῶς διανοηθῆναι,* vermute übrigens, daß dies nicht die einzige Stelle solchen Gebrauches in den Nomoi ist. Die Beiziehung eines *παραδεδομένος μῦθος* hat eine, freilich auch nur schwache, Ähnlichkeit mit der Entfaltung literarischen Wissens in Ep. II 311 a. b. Der Schluß paßt mit der Geheimnistuerei, die der Briefschreiber als für sich und den Adressaten Archytas selbstverständlich bezeichnet. Die Auslegung, welche Räder Seite 534 A. 1 diesem Schlußsatz gegeben hat, darf übergangen werden.

Inhaltlich viel besser als die von mir zusammengefaßten Briefe II, VI, (XII), XIII finde ich, von III, VII und VIII abgesehen, die ich noch zurückstelle, die Nummern IV, V, IX und X. Sie wollen mir für den mutmaßlichen Verfasser jener drei oder vier Stücke, der uns nun keine ganz unbekannte Größe mehr ist, als zu gut vorkommen. Die Sprache des vierten Briefes ist ungekünstelt, der Ton durchaus natürlich. Ich weiß nichts anzuführen, was die Annahme der Echtheit des Briefes geradezu ausschlösse. Von Einzelheiten,[58] die zur

[58] Ob das *μήτι δή* von 321 a durch irgendeine ganz entsprechende Stelle platonischer Dialoge sich belegen läßt, ist mir zweifelhaft. Asts Lexikon gibt

Vergleichung verwendbar sind, aber keinen sicheren Schluß erlauben, erwähne ich: 1 *ἐάν*, 1 *ὡς* mit Indikativ als Kausalpartikel, 1 *διότι*, 1 *σχεδόν* und *καθάπερ*, 2maliges *ἄλλως τε καί* und *σὺν θεῷ εἰπεῖν* (320 b. c wie in Ep. II und VI), 2maliges *οὖν* beim Imperativ, 3 einfache *γάρ*, 1 *δή* (in der mir sonst aus Platon und diesen Briefen nicht bekannten Formel *μήτι δή ... γε*), 1 *δή που* und endlich den Schlußgruß *εὐτύχει*. Für das Verständnis dieses Grußes und zugleich für das Verständnis der ohne Zweifel von Platon selber gewöhnlich benützten Einleitung *εὖ πράττειν* ist es nützlich Xenophon *Απομν.* III 9, 14 heranzuziehen, wo es von Sokrates heißt *ἐρομένου δέ τινος αὐτὸν τί δοκοίη αὐτῷ κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα εἶναι, ἀπεκρίνατο εὐπραξία. ἐρομένου δὲ πάλιν, εἰ καὶ τὴν εὐτυχίαν ἐπιτήδευμα νομίζοι εἶναι, πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι· τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν.* Da Platon als Sokratiker daran festhält, daß der Mensch selbst im Leben sein Bestes tun müsse, aber doch die Bedeutung der *θεία μοῖρα* nicht verkannt und sie mit zunehmendem Alter immer höher angeschlagen hat, halte ich es für wohl möglich, daß er den mit dem Wunsche des *εὖ πράττειν* begonnenen Brief abschließe durch ein *εὐτύχει*, wo er die Macht der unberechenbaren äußeren Bedingungen des Handelns andeuten will. Und Räder hat Recht, wenn er Seite 531 f. zum zweiten Briefe bemerkt, daß man aus Wendungen wie *σὺν θεῷ εἰπεῖν* den Verfasser entschieden nicht einer „unplatonischen Frömmelei" — von solcher hatte Ast gesprochen — überführen könne. Auch stimme ich ihm ganz bei zu dem, was er Seite 520 f. über die Angemessenheit der 320 d dem Dion vorgehaltenen Muster politisch klugen Handelns, Lykurgos und Kyros, sagt, und lasse mich nicht dadurch beirren, daß eine Art Parallele zu der Stelle nicht allein von Brief VIII (354 b), sondern auch von Brief II (311 a) geboten wird. Wenn sodann jemand zu den Sätzen von 321 a *καὶ ἡμῖν εἴ του δεῖ ἐπιστέλλετε ... ἐπιστέλλετε δὲ καὶ ὅτι πέπρακται ὑμῖν κτλ*

---

nur eine Parallele aus *Λημοδ.* 383 d mit *μήτι γε*. Doch ist auf dessen Vollständigkeit kein Verlaß. Das immerhin noch verwandte *μὴ ὅτι*, für welches es im Lexicon Platonicum an jedem Nachweise fehlt, habe ich aus *Γοργ.* 512 b in Erinnerung. — Gelegentlich schlage ich vor, im ersten Satz *σῆς* einzuschieben: *ἕνεκα ... τῆς ⟨σῆς⟩ ἐπὶ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίας*. Doch hat schon der Verfasser des vierunddreißigsten der Sokratikerbriefe (siehe S. 382) *τῆς ... φιλοτιμίας* ohne *σῆς* gelesen.

wieder auf Ep. II und Ep. VI verweisen wollte, wo der angebliche Platon zur Absendung von brieflichen Anfragen an ihn ermuntert, so bringt mich das auch nicht draus. Ich meine, hier liege die Sache doch wesentlich anders als dort. Daß man in der Akademie den Kriegszug Dions mit der allerlebhaftesten Spannung verfolgte, ist selbstverständlich; und wenn diese Spannung unseren ganzen Brief durchzittert, so spricht das nur dafür, daß er wirklich in jener Zeit verfaßt sei. Sogar daran nehme ich keinen allzu harten Anstoß, daß die Versicherung der lebhaften Anteilnahme, die der Briefschreiber dem Dion hier ausdrückt, mit den nach Dions Ermordung auf das Geschehene zurückblickenden Betrachtungen des siebten und achten Briefes nicht ganz in Einklang zu stehen scheint. Ich kann mir die entschuldigende Erklärung Grotes aneignen, die auch Räder Seite 519 aufgenommen hat, indem er urteilt, es sei „nur menschlich, daß er [d. h. Platon], als die Verhältnisse ganz anders lagen, sein zurückhaltendes Benehmen in einem anderen Lichte hat erscheinen lassen".[59] Übrigens scheint es mir nicht einmal notwendig, sachliche Widersprüche zwischen unserem Brief und der Darstellung des siebten anzuerkennen. Die Worte lauten dort 350 b ff.: *ἐλθὼν δὲ εἰς Πελοπόννησον εἰς Ὀλυμπίαν, Λίωνα καταλαβὼν θεωροῦντα, ἤγγελλον τὰ γεγονότα· ὁ δὲ τὸν Δία ἐπιμαρτυράμενος εὐθὺς παρήγγελλεν ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς οἰκείοις καὶ φίλοις παρασκευάζεσθαι τιμωρεῖσθαι Διονύσιον, ἡμᾶς μὲν ξεναπατίας χάριν, οὕτω γὰρ ἔλεγέ τε καὶ ἐνόει, αὐτὸν δ' ἐκβολῆς ἀδίκου καὶ φυγῆς. ἀκούσας δ' ἐγὼ τοὺς μὲν φίλους παρακαλεῖν αὐτὸν ἐκέλευον, εἰ βούλοιντο· ἐμὲ δ' εἶπον ὅτι σὺ μετὰ τῶν ἄλλων βίᾳ τινὰ τρόπον σύσσιτον καὶ συνέστιον καὶ κοινωνὸν ἱερῶν Διονυσίῳ ἐποίησας . . . οὔτ' οὖν ἡλικίαν ἔχω συμπολεμεῖν ἔτι σχεδὸν οὐδενί, κοινός τε ὑμῖν εἰμι, ἄν ποτέ τι πρὸς ἀλλήλους δεηθέντες φιλίας ἀγαθόν τι ποιεῖν βουληθῆτε· κακὰ δὲ ἕως ἂν ἐπιθυμῆτε, ἄλλους παρακαλεῖτε . . . ἀπειθοῦντες δὲ καὶ οὐ πειθόμενοι ταῖς ὑπ' ἐμοῦ διαλέξεσι πάντων τῶν νῦν γεγονότων κακῶν αὐτοὶ αἴτιοι ἐγένοντο αὑτοῖς, ὧν εἰ Διονύσιος ἀπέδωκε τὰ χρήματα Λίωνι ἢ καὶ παντάπασι κατηλλάγη, οὐκ ἄν ποτε ἐγένετο οὐδέν, ὅσα γε δὴ τἀνθρώπινα· Λίωνα γὰρ ἐγὼ καὶ τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ δύνασθαι κατεῖχον ἂν ῥᾳδίως· νῦν δὲ ὁρμήσαντες ἐπ' ἀλλήλους κακῶν πάντα ἐμπεπλήκασι.* In dem *τοὺς μὲν φίλους παρακαλεῖν αὐτὸν ἐκέλευον* liegt für Dion selbst das Zugeständnis,

[59] Vgl. auch Ed. Meyer a. a. O. V 512 A.: „Über seine Beteiligung spricht sich Plato natürlich in dem Schreiben an Dio ep. 4, 320 a anders aus als nachher in der Rechtfertigungschrift ep. 7, 350 c".

daß ihm die Aufnahme des Kampfes nicht zu verübeln sei, auch wohl die Beteiligung keinem seiner Freunde zu wehren, die nicht wie Platon selber als Haus- und Kultgenossen in ein Vertrauensverhältnis zu Dionysios getreten waren. Die irreale Form des Satzes *Δίωνα ἐγὼ καὶ τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ δύνασθαι κατεῖχον ἂν ῥᾳδίως* erlaubt auch, zwischen den Zeilen zu lesen. Bei dem Pluralis *ἀπειθοῦντες ἐμοὶ* fällt der Nachdruck auf die darin eingeschlossene Person des Dionysios. Man bedenke dabei, daß Platon nur mit Rücksicht auf Dion die dritte Reise nach Sizilien unternommen hat, bewogen besonders durch die Versprechungen und Drohungen, die ein wiederholtes, dringendes Einladungsschreiben des Dionysios enthielt: *ἂν εἰς Σικελίαν πεισθεὶς ὑφ' ἡμῶν ἔλθῃς τὰ νῦν, πρῶτον μέν σοι τὰ περὶ Δίωνα ὑπάρξει ταύτῃ γιγνόμενα ὅπηπερ ἂν αὐτὸς ἐθέλῃς, θελήσεις δὲ οἶδ' ὅτι τὰ μέτρια, καὶ ἐγὼ συγχωρήσομαι· εἰ δὲ μή, οὐδέν σοι τῶν περὶ Δίωνα ἔξει πραγμάτων οὔτε περὶ τἄλλα οὔτε περὶ αὐτὸν κατὰ νοῦν γιγνόμενον* (339 c). Bald nach der Ankunft in Syrakus überzeugte sich Platon, daß der Tyrann sein Wort niemals halten werde, und von dem Augenblick an war er bemüht, von dem Hofe wieder loszukommen. Erst nach Platons Abreise, mit der der Bruch offenbar geworden war, wurde die Gattin Dions gezwungen, dessen Haus zu verlassen und dem Timokrates die Hand zu reichen (Plutarch *Δίων* 11). Von da an war dann auch der junge Sohn Dions den Gefahren der sittlichen Entartung durch liederlichen Umgang ausgesetzt, wodurch er — wenn wir Nepos (Dio 4, 3 f) glauben dürfen[60] — absichtlich und planmäßig verdorben worden ist. Diese schlimmsten und für Dion bittersten Dinge standen noch bevor, als Platon in Olympia mit dem Freunde zusammentraf. Wie auch sie allmählich bekannt wurden, mag er den Rachezug sogar als sittlich gefordert angesehen haben, auch im Blick auf die allgemeinen politischen Verhältnisse. Denn daß der nun zu voller Schlechtigkeit gediehene Tyrann, an dem sich völlig bewahrheitete, was Platon in der Politeia (IX c. 3) von den Wirkungen der lange dauernden unverantwortlichen Machtstellung geschrieben hatte, dem Berufe des Herrschers nicht gerecht werden könne, daß er das Glück seiner Untertanen nicht fördern werde und das sizilische Reich unter ihm seinem Verfall entgegen gehe, war augenfällig. Daß aber in dem einmal ausgebrochenen Kampfe, den Platon gerne zeitig durch Vermittlung zwischen

[60] und seiner Angabe mit H. Reinhold (de Plat. epist. p. 16) zu mißtrauen, sehe ich wirklich keinen vernünftigen Grund.

den Gegnern verhindert hätte, seine Sympathien von Anfang an auf seiten des Dion waren, darüber konnte sich niemand täuschen und das will auch der siebte Brief in keiner Weise verhehlen. Obgleich so der geringe Unterschied, der zwischen seinen Äußerungen und dem einleitenden Satze des vierten Briefes *οἶμαι μὲν φανερὰν εἶναι διὰ παντὸς τοῦ χρόνου τὴν ἐμὴν προθυμίαν περὶ τὰς συμβεβηκυίας πράξεις καὶ ὅτι πολλὴν εἶχον περὶ αὐτῶν σπουδὴν εἰς τὸ ξυμπερανθῆναι* sich feststellen läßt, aus den seit Spätsommer 360 eingetretenen Veränderungen der Umstände[61] seine genügende Erklärung findet und obgleich mir der ganze Inhalt des vierten Briefes Platons selber nicht unwürdig scheint, möchte ich doch nicht dafür eintreten, daß dieser ihn wirklich geschrieben habe.

Von einem Fälscher gewöhnlicher Art kann er aber nicht herrühren. So kommt mir die Frage: sollte der Verfasser nicht vielleicht Speusippos sein? Für ihn würde der ganze Ton, der doch eher der eines ziemlich gleichalterigen Freundes als eines väterlichen Beraters zu sein scheint, mehr passen, insbesondere auch die Ungeduld des Verlangens nach neuen Nachrichten. Wir wissen aus Plutarch (*Δίων* 35, vgl. Diog. L. IV 5 und Crönert, Kolotes und Menedemos S. 143, 195), daß Timonides von Leukas,[62] einer der Freunde aus der Akademie, die Dion begleiteten, dem Speusippos Bericht sandte über die Ereignisse — und der Pluralis *ἐπιστέλλετε* wendet sich ja nicht an Dion allein; wir finden außerdem im Verzeichnis der Schriften des Speusippos bei Diogenes (IV 5) Briefe an Dion (sowie an Dionysios); für Speusippos träfe ohne Einschränkung und in der Tat besser als für Platon zu, was der Briefschreiber eingangs über seine lebhafte und eifrige Anteilnahme an dem kriegerischen Unternehmen sagt;[63] in seinem Munde würde auch die Wendung von 321 c *ἀναμιμνήσκειν δεῖ ἡμᾶς αὐτούς, ὅτι προσήκει πλέον ἢ παίδων τῶν ἄλλων ἀνθρώπων*

[61] Im zeitlichen Ansatz der Briefe kann ich mich so ziemlich Räder anschließen, siehe oben S. 353 A. 37.

[62] Der Verdacht, den Susemihl II 589 gegen die Echtheit dieses Gewährsmanns ausspricht, einfach deswegen, weil sein Bericht die Form von Briefen an Speusippos an sich trug, wird wohl heute von niemand mehr geteilt. Ed. Meyer hat uns V 512 A. versprochen, Sill werde „im einzelnen erweisen, daß seine Darstellung" in dem Abschnitt über die Befreiung Siziliens durch Dion „die Grundlage für Plutarch bildet".

[63] vgl. auch Ep. Socratic. 35 und 36.

διαφέρειν τοὺς οἶσθα δή που das Befremdliche verlieren, das sie sonst immerhin hat.

Leider besitzen wir von Speusippos keine gesicherten schriftlichen Überreste, die zur Vergleichung dienen könnten. Immerhin sehe ich mich veranlaßt, auch auf die Stücke in der Sammlung der Sokratikerbriefe, die ihm mit zweifelhaftem Rechte zugesprochen werden können, einen Seitenblick zu werfen. Vor allem kommt Nr. 30 in Betracht. Wie schon früher der erste Herausgeber Leo Allatius, so hat neuerdings Fr. Blaß (Attische Beredsamkeit III 2 Nachtrag S. 587) aus der Ähnlichkeit, die zwischen § 12 des Briefes und einem nach Karystios aus Pergamon von Athenaios 506e mitgeteilten Zitat unleugbar besteht, die Überzeugung gewonnen, daß wir hier einen echten Brief des Speusippos vor uns haben. Es ist richtig, daß J. K. Orellis Gegenargument gegen Allatius (Collect. epist. Graec. p. 262) nur auf einem Mißverständnis beruht; ferner daß der Brief eine „Fülle erlesener Notizen" enthält, die ihn „vor den gewöhnlichen oft ganz sachleeren epistolographischen Machwerken auszeichnen". Trotzdem muß ich Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerz. II 588 beipflichten, daß damit noch keineswegs der Beweis der Echtheit geliefert sei. Denn 1. bleibt die Möglichkeit frei, schon Karystios habe durch eine Fälschung sich bestechen lassen, 2. gibt es Beispiele genug, aus denen wir ersehen können, wie Fälscher gerne echte Dokumente aus älterer Zeit benützten und manches wörtlich aus solchen sich aneigneten: weshalb auch ein etwaiger echter Brief des Speusippos an Philipp, den Karystios kannte, trotz des Wortanklangs von unserem immer noch verschieden sein möchte. Auch eine stilistische Erinnerung, die J. Bernays (Phokion S. 117f.) anbringt, scheint mir von Belang zu sein: „Der wirkliche Speusippos hatte einfach geschrieben *ὥσπερ ἀγνοοῦντας τοὺς ἀνθρώπους ὅτι καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς βασιλείας Φίλιππος διὰ Πλάτωνος ἔσχεν*" — so lautet das Zitat bei Athenaios, eingeführt mit *ἔγραψε τι τοιοῦτον* —. „Der Rhetor glaubt das zu verschönern" — *ὥσπερ οὐ Πλάτωνος τὴν ἀρχὴν τῆς ἀρχῆς . . . κατασκευάσαντος* sind die entsprechenden Worte in unserem Briefe — „indem er mit den verschiedenen Bedeutungen von *ἀρχή* witzelt. Das Spielen mit einem Doppelsinn von *ἀρχή* ist ein alter, schon im dritten Buch der aristotelischen Rhetorik . . . verzeichneter rhetorischer Handgriff". Anderseits freilich halte ich die Zuversicht, mit der der Brief meistens für unecht erklärt

wird, nicht für hinlänglich begründet. Der triftigste Grund, den Susemihl dafür beibringt, ist sittlich psychologischer Art. „Ich wenigstens", erklärt er, „kann mir schlechterdings nicht vorstellen, daß Speusippos so hätte aus der Art geschlagen sein können, daß er gegenüber den Äußerungen seines Oheims im Gorgias über den Archelaos die große Freundschaft des letzteren für Platon hätte rühmen können. Ich halte auch die ganze Darstellung dieses Briefes und des fünften pseudoplatonischen, nach welcher Platon als Ratgeber des Perdikkas erscheint und Platon es ist, welcher dem Perdikkas den Euphraios zusendet, für ungeschichtlich." Damit geht Susemihl entschieden zu weit. Von dem Charakter des Speusippos kann man gelten lassen, was Räder von dem Platons behauptet: wir wissen nicht genug Zuverlässiges von ihm, um aus psychologischen Gründen eine schwebende Echtheitsfrage zu entscheiden. Er scheint eine heiter gestimmte und liebenswürdige Natur gewesen zu sein; der Behauptung, daß er in der Jugend etwas locker gelebt habe, wird nirgends widersprochen; und wenn auch was ihm aus späteren Zeiten Ungünstiges in diesem Punkt nachgesagt wird aus äußerst unzuverlässigen Quellen stammt (siehe Zeller II 1^4 S. 987, der sich in der ganzen Frage mit wohlüberlegter Zurückhaltung äußert), so fehlt wenigstens für Speusippos jedes Zeugnis über besondere Charakterfestigkeit, wie sie einen Xenokrates und auch Platon auszeichnete. Die Schulfeindschaft, die zwischen der Akademie und den Isokrateern allmählich immer heftiger und kleinlicher sich entwickelt zu haben scheint, mochte bei einem Mann ohne Charakterstärke manche schlimmen Früchte zeitigen, denn jede Parteigängerei, nicht bloß die politische, birgt ihre sittlichen Gefahren. Im übrigen sehe ich die Behauptung des athenischen Briefschreibers, daß das Gebiet um Amphipolis von Rechts wegen nicht den Athenern oder Chalkidiern, sondern den makedonischen Königen als Nachkommen des Herakles gehöre, für etwa gleichwertig an mit der heutzutage manchmal bei uns vernommenen, wir Deutschen hätten eigentlich kein Recht gehabt, den Herero oder Hottentotten ihr Land zu nehmen.[64] Wer immer diesen Satz aussprach oder wer zur Zeit des englischen Krieges in Südafrika behaupten konnte, die Buren müßten eben einfach den Engländern sich unterwerfen, der mochte damit die

[64] Über den Wert der auswärtigen Besitzungen für Athen konnte man in jener Zeit sehr verschiedener Meinung sein, vgl. Wilamowitz-Möllendorff, Aristoteles und Athen I 345 (347), 363.

Gefühle Andersdenkender aufs empfindlichste verletzen und kränken, aber der niedrigen Schmeichelei gegen unsere politischen Nebenbuhler durfte man ihn doch darum nicht bezichtigen, sogar dann nicht, wenn er einem Engländer gegenüber mündlich oder schriftlich solche Äußerungen sich gestattete. Was aber die angebliche Freundschaft zwischen Archelaos und Platon betrifft (*ὃν Σπεύσιππός φησι φίλτατον ὄντα Ἀρχελάῳ Φιλίππῳ τῆς βασιλείας αἴτιον γενέσθαι*), so meine ich, man dürfe mit J. Bernays (Phokion S. 36 f.) annehmen, der makedonische König habe sich dem athenischen Philosophen zu nähern gesucht „und von ihm wenigstens keine Zurückweisung erfahren", und ich stimme jenem völlig bei in der Erklärung, daß die Äußerungen des Gorgias über Archelaos diese Annahme nicht ausschließen: „Denn es bleibt doch fraglich, ob schon während Archelaos' Regierung jene Palastmorde in Athen ruchbar geworden,"[65] namentlich aber darf der mit Bezug auf sie von Platon gemachte Beisatz nicht übersehen werden 525 d *εἰ ἀληθῆ λέγει Πῶλος* (vgl. 471 a *εἴπερ γε, ὦ φίλε, ἄδικος* und 479 a *ὥσπερ σὺ φῂς Ἀρχέλαον παρεσκευάσθαι*). Aus diesen Gründen traue ich mir über die Frage, ob der dreißigste unter den Sokratikerbriefen dem Speusippos angehöre oder gefälscht sei, kein sicheres Entscheidungsurteil zu.

Nur über seine Sprache wage ich trotz der geringen Ausdehnung des Textes eine ganz bestimmte Behauptung: sie steht der des alternden Platon merklich ferner als die, deren der Verfasser des vierten unserer platonischen Briefe sich bedient. Soll ich das beweisen, so bin ich freilich schon wieder in Verlegenheit. Ich kann mich eigentlich bloß darauf berufen, daß als Vergleichungspartikel 4mal *ὥσπερ* zur Verwendung kommt, während Ep. IV dieses nicht braucht, sondern 2mal *καθάπερ* gibt. Wenn ich annehmen dürfte, daß unsere Ausgaben der handschriftlichen Schreibung genau folgen, dann würde ich auch das hier aus-

[65] Für verkehrt halte ich nur den angefügten Satz, in dem Bernays die üble Konfusion zwischen dem älteren und jüngeren Dionysios erneuert, der bei Plinius und Olympiodor zu begegnen gewiß weniger verwunderlich ist als bei ihm (und mehreren anderen der neueren Forscher); jener Satz lautet nämlich: „keinesfalls konnten sie der Natur der Sache nach so offenkundig sein, wie die Missetaten des älteren Dionysios, mit dem ja trotzdem Platon sich recht tief eingelassen hat". Tatsächlich hat Platon wohl nur einmal mit dem älteren Dionysios gesprochen; er hat ihm in dieser Unterredung genau dieselben Grundsätze entwickelt, die er im Gorgias schriftlich ausführt, und für diesen Freimut hat er die Ungnade und Rache des Tyrannen erfahren. Vgl. C. Ritter, Platon I S. 383 ff.

nahmslos vorkommende *σύν* in den Formen *συμφοράς — συμφέρει — συνέστησαν — συντελείας — συγγνώμην* gegenüber dem mit *σύν* abwechselnden *ξύν* von Ep. IV: *συμβεβηκυίας — ξυμπερανθῆναι — ξυμφαίη — συμβέβηκεν — ξύνοικος* als sehr gewichtig bezeichnen.[66] Den Unterschied der Schlußformel *εὐτύχει* und *ἔρρωσο* will ich nicht betonen: denn daß die eine oder andere für einen Schüler Platons zum starren Gerüst seiner Briefe gehört hätte, läßt sich nicht beweisen. Schon auffallender wäre das Fehlen des *εὖ πράττειν* bei der Anrede des dreißigsten Briefs: allein das kann zugleich mit dem Namen des Schreibers verloren gegangen sein.[67] Zu *ἐνῆν = οἷόν τε ἦν* in § 4 ist das oben (S. 374) Bemerkte zu vergleichen. Außer dem 30. kann unter den Sokratikerbriefen der 31. bis 33. und der 35. für Speusippos beansprucht werden. Daß Nr. 32 und 33 sich als ein Schreiben des Speusippos an Xenokrates geben will, ist aus dem Inhalt durchsichtig; ebenso wie daß dann der nachfolgende Brief, Nr. 34, sich als Antwort des Xenokrates darstellt. Nun ist aber die Unechtheit des Antwortschreibens ganz offenbar: dasselbe ist, wie auch Hercher angemerkt hat, fast zur Hälfte aus dem vorher besprochenen 4. Platonbrief gestohlen. Schon dadurch werden zugleich die zwei Briefe, auf die Nr. 34 Antwort geben will, verdächtig. Der Argwohn wird bestätigt, wenn wir auf die Sprache achten: sie zeigt in allen drei Nummern nahe Verwandtschaft. Ich zweifle nicht, daß alle drei von demselben Verfasser sind. So brauchen wir uns mit ihnen nicht weiter zu befassen. — Über den 31. Brief wage ich bei seiner Kürze kein Urteil. Immerhin halte ich für beachtenswert, was Allatius (bei Orelli p. 274) über ihn bemerkt: er scheine von Platon selber zu sein und Speusippos möge ihn seinem Schreiben an Philipp beigeschlossen haben zum Beleg für den Satz, daß er doch eigentlich Platons Fürsorge seine Herrschaft verdanke, „ut studia in se Platonis Philippus ipse, repetita rerum praeteritarum lectione, etiamsi nollet, in memoriam revocaret".

Der 35. Brief ist ebenso wie seine Antwort Nr. 36 recht eigenartig. Es ist schwer, aus ihm klug zu werden. Leider ist

[66] Ich bemerke gelegentlich, daß ich es nicht für aussichtslos halte, mit diesem äußerst einfachen Mittel der Zählung von *συν* — und *ξυν* — in den sorgfältigeren Handschriften den immer noch nicht ganz ausgetragenen Streit über die Chronologie der platonischen Schriften seinem Ende um einen guten Schritt näher zu bringen.

[67] Nach Diogenes L. IV 3 müßte man übrigens dem Speusippos (trotz dem Einleitungssatz des Briefes Nr. 36) auch den Gruß *χαίρειν* zugut halten.

die handschriftliche Sicherung des Textes der Sokratikerbriefe durchweg sehr mangelhaft; im letzten, 37., ist die Überlieferung ganz verzweifelt schlecht, aber auch schon in den zwei ihm vorangehenden hat man bei jeder Schwierigkeit das Gefühl, auf ganz unsicherem Boden zu stehen. Daß indessen der Verfasser gerade dieser Briefe gute Quellen gehabt hat, ist schwerlich zu leugnen. Auch ist die Färbung so individuell, daß ich mich lange des bestechenden Eindrucks der Echtheit nicht habe erwehren können. Doch läßt sich der gute Glaube bei eingehender Prüfung kaum festhalten. Zunächst will es nur schwer gelingen, eine Situation herauszufinden, für die beide Schreiben wirklich paßten; außerdem läßt sich auch der Briefschreiber und der Empfänger nicht bestimmen, ohne daß man damit in Folgerungen hineingerät, die sicheren Tatsachen zuwider zu laufen scheinen.

Geht man von dem Antwortbriefe, Nr. 36, aus, der sehr genau auf die einzelnen Sätze des vorhergehenden Bezug nimmt, so kann man zunächst die eine der miteinander korrespondierenden Personen sicher als Speusippos bezeichnen. Hercher (Epistolographi LXXI) benennt die andere, den Schreiber von Nr. 36, zuversichtlich als Dion. Allein das geht nicht an. Der ganze Ton, der hier angeschlagen wird, ist nicht der eines plaudernden und harmlos scherzenden Freundes, sondern eines haßerfüllten, höhnischen Feindes. Die Bresthaftigkeit des Speusippos, die ihn nötigt, im Wägelchen sich führen zu lassen, wenn er das Haus verläßt, bietet neben anderem dem Witze des Briefschreibers willkommenen Stoff. Auch die Art, wie auf ein sinnlichen Genuß gewährendes Verhältnis des Speusippos zu Lastheneia angespielt wird, ist nicht eben freundschaftlich, und wenn nachher von der *συκῆ* als einer besonderen Art von Gewächsen die Rede ist, die man mit der *μυρρίνη* und *δάφνη* nicht als gleichwertig betrachten dürfe, so scheint darin dieselbe Hindeutung auf sinnliche Erotik zu liegen wie bei Alkiphron Epist. fg. 6 *μακάριον ἐκεῖνο τὸ χωρίον ὅποι βαδίζετε ὅσας ἔξει συκᾶς.*[68] Dazu kommt der Vorwurf der Schmeichelei um Geldgewinnes willen. Überhaupt jeder Satz des Antwortbriefes, dessen Sinn wir deutlich verstehen, zeigt die Absicht, nicht etwa durch leichte Scherze zu unterhalten, sondern durch bitteren Hohn zu beleidigen. Auch die Art, wie

[68] Ob auch mit der Weisheit der Satyrn, die Speusippos enthüllen könnte, etwas der Art gemeint ist, vermag ich nicht zu sagen. — Gelegentlich möchte ich auch fragen: was ist *θύρας ἐμπιμπράναι τῶν γειτόνων*?

von Athen gesprochen wird als der „Leber von Hellas“ und die leider verstümmelte Geschichte von den in Sparta sich blamierenden Ioniern ist zu beachten.[69] Es ist selbstverständlich, daß Dion nicht in solcher Weise an Speusippos schreiben konnte. Aber sogar von einem Fälscher, der für Hercher allein in Frage kam, läßt sich schwer glauben, er habe damit Dions Ton treffen wollen; vor allem deswegen kaum, weil, wenn ich recht verstehe, der Verfasser des Briefes auch über Platon seinen Spott ergossen hat. Wenigstens wird jedermann geneigt sein *τὰ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ φενακίσματα* auf die bekannten Vorträge Platons über das Gute zu deuten, über die ja auch die Komiker sich lustig gemacht haben. Und bei den *συνουσίαι* in Athen, wo man auf die Worte *ἀνδρὸς Κέκροπος κοινώμασι βλαστόντος* lauscht, ist doch der Lehrer wohl auch kein anderer als Platon? Dann aber wäre dieser wohl auch der *σοφιστής*, den die Athener zu ihrem Glück nicht mehr nötig haben als *σοφός* gelten zu lassen. Dion war der feurigste Verehrer Platons. Er konnte auch im Scherz nicht ähnlich von diesem reden. Immerhin könnten jene bissigen Anspielungen am Ende auch auf Speusippos gedeutet werden. Auch für ihn, der das Erbe Platons in der Akademie übernahm, standen Untersuchungen über das *ἀγαθόν* gewiß im Mittelpunkt. — Von besonderem Gewicht sind noch die Sätze *ὅσα ἐπὶ τῇ γαρότᾳ, περὶ οὗ σὺ εὐμαρῶς ἅτε σοφὸς ὢν ἐξηπατήθης ὡς ἔγωγε ὠνόμασα* und *πρὸς ἐμέ ποτε συμπίνων ἐν Ἰταλίᾳ ἐπηγγέλλου*: auf den ersten werde ich bei Besprechung des 35. Briefs näher einzugehen haben — aber so viel ist ohne weiteres klar, daß Speusippos sich niemals hätte einbilden können, jene spottwürdige Bezeichnung des Stieres als „Erdpflüger“ rühre von seinem Freunde Dion her; und was den zweiten betrifft, wann und wo sollte Speusippos *ἐν Ἰταλίᾳ* gezecht haben zusammen mit Dion, der ja längst verbannt war, als Speusippos im Gefolge Platons ins Reich des Dionysios kam?[70] Alle diese Betrachtungen drängen der Vermutung zu, Dionysios II sei der Schreiber des Ant-

[69] Zur Erklärung der zweiten Stelle ist mit Recht auf die Erzählungen bei Plutarch *ἀποφθ. Λακων. ἀδοξ.* 13 (Mor. 232 f.) und Älian *π. ἰ.* II 15 verwiesen worden, obwohl sie kein volles Verständnis des hier vorliegenden Satzes ermöglichen und auch keine Korrektur an die Hand geben. Bezüglich der nicht eben schmeichelhaften Bezeichnung Athens muß man daran denken, daß nach Platons Timaios die Leber nicht bloß Sitz der *ἐπιθυμίαι* ist, sondern auch Quelle unklarer Ahnungen.

[70] Es wäre doch eine gar zu verzweifelte Auskunft, wollte man sagen: Speusippos und Dion könnten sich einmal als Gäste gleichzeitig bei den tarentinischen Pythagoreern befunden haben.

wortbriefs.[71] Was wir weiter noch von beachtenswerten Einzelheiten in demselben finden, widerstrebt dieser Vermutung nicht. Der einleitende Satz, in dem der Gruß *εὖ πράττειν* bespöttelt wird, womit Platon das übliche *χαίρειν* ersetzte, scheint auf den Anfang des an Dionysios gerichteten 3. Platonbriefes Bezug zu nehmen. Die Worte *ἤδη γὰρ ἐνθουσιάζω* im Anschluß an das tragisch klingende *τρισάθλιοι* finden ihre beste Erklärung, wenn man sie als Parodie zu *Φαιδρ.* 241 e nimmt *οὐκ ἤσθου, ὦ μακάριε, ὅτι ἤδη ἔπη φθέγγομαι . . .; ἐὰν δ' ἐπαινεῖν . . . ἄρξωμαι, . . . ἆρ' οἶσθ' ὅτι . . . σαφῶς ἐνθουσιάσω;*

Dürfen wir nun etwa wirklich das Schriftstück als einen echten Brief des Dionysios nehmen? Das wäre so wichtig, daß ich wohl bei dem Leser Verzeihung finde, wenn ich der Frage, die den schon vorher nicht ganz geraden Weg meiner Untersuchung kreuzt, nicht ausweiche. Ein Brief oder Briefe des Dionysios an Speusippos werden erwähnt bei Diogenes Laertios und Athenaios. Beide geben uns ein wörtliches Zitat. Diogenes IV 2 heißt es: *Διονύσιος πρὸς αὐτὸν γράφων τωθαστικῶς φησι· „καὶ ἐκ τῆς Ἀρκαδικῆς σου μαθητρίας* — dies ist die vorher auch hier mit Namen genannte Lastheneia aus Mantineia — *ἔστι καταμαθεῖν τὴν σοφίαν. καὶ Πλάτων μὲν ἀτελεῖς φόρων τοὺς παρ' αὐτὸν φοιτῶντας ἐποίει· σὺ δὲ δασμολογεῖς καὶ παρ' ἑκόντων καὶ ἀκόντων λαμβάνεις"*; Ath. VII 279 e gibt folgendes: *Διονύσιος ὁ τύραννος ἐν ταῖς πρὸς αὐτὸν* (näml. *Σπεύσιππον*) *ἐπιστολαῖς*[72] *καὶ τὰ τῆς φιληδονίας αὐτοῦ διεξερχόμενος ἔτι τε τῆς φυλαργυρίας ἐρανίζεσθαί τε παρὰ πολλῶν αὐτὸν διελέγχων, ὀνειδίζει καὶ τὸν Λασθενείας τῆς Ἀρκαδικῆς ἑταίρας ἔρωτα. ἐπὶ πᾶσίν τε λέγει τάδε· „Σύ τισιν φιλαργυρίαν ὀνειδίζεις, αὐτὸς μηδὲν ἐλλελοιπὼς αἰσχροκερδείας; τί γὰρ οὐ πεποίηκας; οὐχ ὑπὲρ ὧν Ἑρμείας ὤφειλεν αὐτὸς ἐκτετικὼς ἔρανον συνάγειν ἐπιχειρεῖς;"* Es ist augenfällig, daß diese Zitate bei Diogenes und Athenaios, die wohl demselben Schriftstück entnommen sind, samt den sie begleitenden Angaben sich ziemlich eng mit dem berühren, was in unserem Brief Nr. 36 steht. *φιληδονία* und *φιλαργυρία* werden dem Speusippos auch hier vorgerückt, auf sein Liebesverhältnis zu Lastheneia wird hier wie

[71] Vgl. Ed. Meyer a. a. O. V 513 A. (nebst 511 A.): „Die Polemik zwischen Dionys und der Akademie hat sich nach Dionys' Sturz in einem Schriftwechsel zwischen diesem und Speusipp fortgesetzt: Diog. L. IV 2. 5; darnach ep. Socratic. 36 (Dionys an Speusipp)".

[72] In der etwas kürzer gehaltenen Parallelstelle, die namentlich das wörtliche Zitat wegläßt, XII 576 e, steht dafür *ἐν τῇ πρὸς αὐτὸν ἐπιστολῇ.*

dort hingedeutet, der Name *Ἑρμείας* erscheint wie bei Athenaios auch hier: *οὕνεκεν τοῦ εὐκαταφρονήτου ἀργυριδίου, δι' ὅπερ καὶ ὑμεῖς Ἑρμείαν κολακεύοντες τολμᾶτε θεραπεύειν.* Sein Träger ist wohl der bekannte Hermias von Atarneus, der uns im 6. platonischen Brief schon vor Augen trat.[73]

Wir stehen hier so ziemlich wieder demselben Verhältnis gegenüber, das wir oben beim 30. Sokratikerbrief schon angetroffen haben. Und wieder kann man sich dieses auf drei verschiedene Arten zurechtlegen. Der eine wird behaupten: die Zitate bei anderen Schriftstellern sind ebensogut gefälscht wie unser Brief — in diesem Sinne äußert sich Susemihl a. a. O. II 587 A. 28; ein anderer mag meinen: der Verfasser des Briefes hat als Fälscher die Stellen bei Athenaios und Diogenes sehr geschickt benützt, um einen ganzen Brief zu komponieren; ein dritter, von dem Eifer beseelt, möglichst viel aus den Trümmern der Literatur der klassischen Zeit zu retten, mag dafür eintreten, daß wir ein echtes Schreiben von der Hand des Dionysios vor uns haben. Daß jene Zitate bei Diogenes und Älian sich hier nicht wörtlich auffinden lassen, sondern nur sachlich Entsprechendes haben, wird ihn nicht stören. Nichts verbietet die Annahme, daß Dionysios und Speusippos mehrere Briefe gewechselt haben. Ich wüßte auch gegen die Annahme des Dritten vorläufig nichts zu erinnern. Eine Beobachtung aber, durch die sie noch ergänzt werden müßte, soll nicht vernachlässigt werden. Als Abfassungszeit ergibt sich für den von Diogenes benützten Brief der Zeitraum zwischen 347 und 339 (Tod Platons und Tod des Speusippos). In diesen Zeitraum fällt die zweite nur wenige Jahre dauernde Herrschaft des Dionysios in Syrakus, der sich (im Jahr 346?) von Lokroi aus, wo er sich inzwischen gehalten hatte, jener Stadt wieder bemächtigte und sie behauptete, bis er 343 von Timoleon vertrieben und nach

[73] Die Abweichung von der inschriftlich bezeugten Form seines Namens *Ἑρμίας* — siehe Böckh, Kl. Schr. VI S. 204 hat nichts zu besagen. Über den Aufenthalt des Hermias in Athen lassen sich einige Züge ergänzen, die man sonst, so viel ich sehe, nicht beachtet hat: nämlich, daß schon dort der frühere Sklave des Eubulos (zu dem er ganz in dem entsprechenden Verhältnis steht wie Phormion zu Pasion in Athen) als reicher Mann oder als Besitzer so sicherer Ansprüche auf eine glänzende Zukunft auftrat, daß es der Mühe wert schien, um seine Freundschaft sich zu bewerben, daß er aber Schulden machte (offenbar nicht unbeträchtliche), deren Tilgung Speusippos für ihn übernahm (angeblich, um nachher für seine Auslagen durch eine Sammlung bei den anderen Freunden sich wieder bezahlt zu machen).

Korinth gebracht wurde. Aller Wahrscheinlichkeit nach müßte unser Antwortbrief auch diesem Zeitraum angehören.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit jetzt dem 35. Briefe zu. Das Nächstliegende wäre, nachdem wir Nr. 36 als Brief des Dionysios an Speusippos bestimmt haben, daß wir ihm die Aufschrift gäben: *Σπεύσιππος Διονυσίῳ*. Denn daß 36 die Antwort auf 35 sei, scheint sonnenklar, indem fast Satz für Satz sich die bestimmtesten Beziehungen herausstellen. Ich weise die augenfälligen von ihnen nach, der Ordnung des 35. Briefes folgend. 1. Der abgehende Brief soll keine *σεμνυνομένη ἐπιστολή* sein, sondern geschrieben *τῶν κατ' οἶκον εἰθισμένων λέγεσθαι τρόπον*, der Schreiber ist gerade *πρὸς παιδιὰν ἀνειμένος . . ., τῷ παρρησίαν ἄγειν ἁπλῶς ἡδόμενος*: das Gegenstück ist *βούλομαί σοι μετὰ παιδιᾶς παρρησιάσασθαι, ἐπειδὴ καὶ σὺ περὶ ἐμοῦ προεισβέβληκας τῷ τρόπῳ τούτῳ* und *ἵνα δὲ ἐπίσχῃς τὰ κατ' οἶκον ἐπιστόλια εὐτραπέλως γράφων* — 2. *συγχαίρω Συρακοσίοις ὅτι πέπαυνται τὸν χοῖρον ἴακχον καλοῦντες καὶ τὸν βοῦν γαρόταν*: dem entspricht *συνήδομαι δὲ τοῖς Ἀθηναίοις, εἰ μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς ἔσται κτλ.* und *ὅσα ἐπὶ τῷ γαρότᾳ, περὶ οὗ σὺ εὐμαρῶς . . . ἐξηπατήθης ὡς ἔγωγε ὠνόμασα* — 3. *τὰ εἰς Δελφοὺς πεμφθέντα ἀναγράψαι*[74] *τὰ σοφά, ἐφ' οἷς ἔοικεν ὁ Ἀπόλλων οὐχ ὡς πατὴρ διατεθῆναι ἀκούσας*: dem scheint zu entsprechen einesteils *τὸν σοφιστὴν σοφὸν καλεῖν* und *τὰ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ φενακίσματα θαυμάζειν*, andernteils *ᾧ* (gemeint ist Platon) *σὺ οὐχ ὡς πατρὶ ὄντι* [MSS: *πάτριον*] *ἐχαρίσω κτλ.* — 4. *τὸ ἁμάξιον ἰδὼν τὸ ἐν τῷ ἱπποδρόμῳ περιτρέχον αὐτόματον*: dem entspricht *τὸ ἁμάξιον θεωρεῖν, ἐφ' ᾧ σὺ ἐκπορεύῃ.* — 5. *ἔγραψας πρὸς ἐμέ, ὅτι αἴτιος εἴην ἐγὼ τοῦ ἐπιμεληθῆναι τὴν πρᾶξιν ταύτην καὶ μὴ ἀνεθῆναι*: dem entspricht *Σπεύσιππος . . . αἴτιος τοῦ εἰς Σικελίαν στόλου ὁμολογῶν εἶναι* — 6. *διαλέγεται περὶ σοῦ τὰ παιδία ἐν ταῖς ὁδοῖς καὶ Πολύξενος ἐν τοῖς πορθμείοις καθήμενος καὶ οἱ ποιμένες ἐν τοῖς ὄρεσι*: dem entspricht *Πολύξενόν τε καὶ τοὺς ἑταίρους καὶ τὰ γραΐδια καὶ τοὺς νομεῖς* — 7. *ἐμοὶ δὲ χεῖρες μὲν καὶ πόδες φύσονται πλείονες ἢ τῷ Γηρυόνῃ· τόν τε γὰρ Φιλιστίωνα ἀποπέμψετε*: dem entspricht *πλείονας τοῦ Γηρυόνου χεῖρας καὶ πόδας ἔξων, μᾶλλον δὲ τοῦ Βριάρεω, ἐάν σοι Φιλιστίων ὁ ἰατρὸς ἀφίκηται* — 8. *ἀπόπεμψον δέ μοι† μίαν† Μοίριδος καὶ Ἐχεκράτους πυθόμενος* (?) *τὰς παρὰ Διονυσίῳ συνουσίας· πάνυ γὰρ ἀξιηκόους αὐτὰς* (?) *οἶομαι εἶναι ἀνδρὸς Φοίβου κοινώμασι βλαστόντος*: dem entspricht *κέλευσον*

[74] Der Gebrauch des aktiven den Zweck angebenden Infinitivs anstatt des passiven ist nicht ohne gute Beispiele. Statt *ἀναγρ.* ist vielleicht aus der im folgenden herangezogenen Plutarchstelle *ἐπιγρ.* herzustellen.

δέ μοι ... γράψαι τὰς παρ' ὑμῖν συνουσίας· πάνυ γὰρ οἶομαι αὐτὰς ἀξιηκόους εἶναι ἀνδρὸς Κέκροπος κοινώμασι βλαστόντος. Durch die Herausstellung dieser Parallelen fällt auf beide Seiten mehr Licht. Zu weiterer Aufhellung mag folgendes dienen: Plutarch *π. τ. Ἀλεξ. τύχ.* c. V 338 b gibt uns folgende Notiz: *Διονύσιος ὁ νεώτερος Ἀπόλλωνος υἱὸν ἑαυτὸν ἀνηγόρευσεν, ἐπιγράψας „Ἀωρίδος ἐκ μητρὸς Φοίβου κοινώμασι βλαστών".* Sie klärt nicht nur die Worte *ἀνδρὸς Φοίβου κοινώμασι βλαστόντος* völlig auf,[75] sondern auch jene vorausgehende Stelle, daß Apollon beim Vernehmen der weisen Sprüche, die Dionysios nach Delphi gesandt habe, wohl keinen Vaterstolz empfunden habe. Hiezu müssen wir aber auch den für Nr. 36 schon verwerteten Anfang des dritten platonischen Briefes wieder heranziehen, wo Platon dem Dionysios gegenüber die Grußformel *χαίρειν* ablehnt; er fügt nämlich bei *σὺ μὲν γὰρ δὴ καὶ τὸν θεόν, ὡς ἤγγειλαν οἱ τότε θεωροῦντες, προσεῖπες ἐν Δελφοῖς αὐτῷ τούτῳ θωπεύσας τῷ ῥήματι καὶ γέγραφας, ὥς φασι· „χαῖρε καὶ ἡδόμενον βίοτον διάσωζε τυράννου".* Athenische *θεωροί* haben Kunde davon nach Haus gebracht. Also trafen die Geschenke des Tyrannen, die er mit seinem Weihegedicht begleitete, bei einem regelmäßigen pythischen Feste ein, und zwar gewiß nach Platons letzter Reise und vor Dions Angriff, d. h. zwischen 360 und 357; genau gesagt: an den Pythien des Jahres 358. Daß der Verfasser unseres Briefes wohl unterrichtet ist, schließe ich unter anderem aus der hochinteressanten Erwähnung des damals im Hippodrom auftretenden Automobils, das gewiß nicht auf Rechnung der Phantasie zu setzen ist,[76] wiewohl wir sonst nirgends etwas davon hören; es scheint daß der jüngere Dionysios, den ja sein Vater (nach Plutarch *Δίων* c. 9) *κατάκλειστον οἴκοι* hatte heranwachsen lassen, *ἁμάξια καὶ λυχνίας καὶ δίφρους ξυλίνους καὶ τραπέζας τεκταινόμενον*, von daher eine dauernde Liebhaberei für mechanische Konstruktionen sich erhalten hatte, und so möchte ich mir ihn als mitbeteiligt denken bei der Herstellung jenes wunderbaren Wagens. *ἴακχος* = *χοῖρος*, *γαρότας* = *βοῦς*, *βαλλάντιον* = *ἀκόντιον* („*ὅτι ἐναντίον βάλλεται*") sind uns von Athenaios III 98 d neben anderen noch frostigeren und

[75] die sonst ein Leser irrig auf Platon beziehen möchte, in Erinnerung an die von Olympiodoros *βίος Πλατ.* c. 1 gegen Ende mitgeteilte Sage.

[76] Ein eingefleischter Skeptiker wird mir hier widersprechen und wird erklären: zur Zeit als die wunderbaren Maschinen des Archimedes die mechanische Kunstfertigkeit der Syrakusier berühmt machten, möge die Sage von dem *ἁμάξιον αὐτόματον* entstanden sein.

geschmackloseren Beispielen (wie *μένανδρος = παρθένος*) als Wortschöpfungen des alten Dionysios bezeugt — bezüglich der zwei ersten wird Athanis *ἐν πρώτῳ Σικελικῶν* als Gewährsmann angegeben; Helladios bei Photion gibt andere Proben (wie *ἐριόλην = χλαῖναν, οἷον ὅλεθρον οὖσαν τῶν ἐρίων*), bestätigt *βαλλάντιον = ἀκόντιον* und sagt ausdrücklich, daß es die Tragödien des Dionysios I. seien,[77] in denen er *πολλὰ τοιαῦτα καταγέλαστα* gewagt habe. Es ist zu beachten, daß *καρποτόκον = μῆνα* unseres Briefes durch keine dieser beiden Parallelstellen gedeckt wird, ein Umstand, der wieder ein günstiges Vorurteil für den Verfasser erweckt. Dürfen wir diesen wirklich als Speusippos benennen oder ist es ein Fälscher, der die Maske des Speusippos vor das Gesicht genommen hat?

Wir haben noch eine Plutarchstelle zu berücksichtigen. *π. α. τ. διακρ. τ. κόλακα τ. φ.* c. 43. 69 f—70 a lesen wir: *οὕτως ἐπαρρησιάζετο Σόλων πρὸς Κροῖσον . . ., οὕτω Σωκράτης Ἀλκιβιάδην ἐκόλουε . . ., τοιαῦτα . . . καὶ τὰ πρὸς Δίωνα Πλάτωνος, ὅτε λαμπρότατος ἦν καὶ πάντας εἰς ἑαυτὸν ἀνθρώπους ἐπέστρεφε διὰ τὸ κάλλος τῶν πράξεων καὶ τὸ μέγεθος, παρακελευομένου φυλάττεσθαι καὶ δεδιέναι τὴν ‚αὐθάδειαν, ὡς ἐρημίᾳ ξύνοικον'. ἔγραφε δὲ καὶ Σπεύσιππος αὐτῷ, μὴ μέγα φρονεῖν εἰ πολὺς αὐτοῦ λόγος ἐστὶν ἐν παιδαρίοις καὶ γυναίοις, ἀλλ' ὁρᾶν ὅπως ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ καὶ νόμοις ἀρίστοις κοσμήσας Σικελίαν εὐκλεᾶ θήσει τὴν ἀκαδήμειαν.* Hercher (im Hermes VI S. 55) hat darauf aufmerksam gemacht, daß die *παιδάρια* und *γύναια* teils als *παιδία* in Brief 35, teils als *γραΐδια* in Brief 36 wieder zu erkennen sind.[78] Er denkt auch bei Plutarch an einen „auf den Namen des Speusippos fingierten Brief an den Dion". Soviel ich verstehe, nimmt er dabei an, dieser falle mit unserem Brief zusammen: darin läge die Auffassung, daß Plutarch hier aus dem Gedächtnis, nicht wörtlich zitiere. Das ist auch meine bestimmte Ansicht. Dann ist aber Plutarch wohl ein Irrtum begegnet, indem er aus dem Inhalt des Briefes, dessen Überschrift schon zu seiner Zeit verloren gewesen sein muß, auf Dion als Empfänger schloß.

Wirklich? war das ein irriger Schluß Plutarchs oder müssen wir

[77] mit welchem Recht bezieht Ed. Meyer V 511 A. die Nachrichten über solche Worterfindungen auf Dionysios II?

[78] Der Anklang an *καὶ τὴν ἀκαδήμειαν κοσμήσεις* kann ohnehin nicht überhört werden. (Die *δικαιοσύνη* Dions wird Plat. Ep. IV 320 b neben anderen für einen echten Jünger Platons selbstverständlichen Tugenden gerühmt, die *ὁσιότης* seines Charakters Ep. VII 351 c. d. Überhaupt scheinen dem Plutarch auch die auf Dion bezüglichen Stellen des siebten Briefs im Ohre zu liegen, namentlich 336 a.

am Ende Plutarch Recht geben und unseren eigenen vorher gezogenen Schluß berichtigen, nach welchem Dionysios II. der Empfänger sein sollte? Auch Hercher ist ja auf Plutarchs Seite getreten. Gehen wir den ganzen Brief durch in der Annahme, er sei von Speusippos an Dion gerichtet. Es ist nichts darin, was diese Annahme als unhaltbar erscheinen läßt. Die Beglückwünschung der Syrakusier, daß sie die lächerlichen Theaterwörter des alten Dionys wieder abtun könnten, nebst dem Hinweis darauf, daß Apollon keine seiner selbst unwürdigen Gaben aus Syrakus mehr empfangen müsse, das ist nicht übel angebracht in einem Briefe an Dion, nachdem es diesem gelungen, der Tyrannenherrschaft ein Ende zu machen. Dies wäre der Zeitpunkt, den wir für die Abfassung annehmen müßten. Der Satz nach diesen Anspielungen *ὀρθῶς οὖν ἔχει ἴσως τῶν καλῶν γενομένους θεοφιλήτους νομίζειν* ist verstümmelt; ergänzt man jedoch zu *γενομένους* ein Wort wie *ἐπηβόλους*, so gibt er, auf Dion bezogen, einen ganz befriedigenden Sinn. Über den folgenden werden die meisten Leser auch ohne Anstoß wegkommen: mir erregt er allerdings ein nachher zu besprechendes Bedenken. Der mit *ἕτερος μὲν οὖν* beginnende ist zwar sprachlich nicht ganz in Ordnung, doch läßt sich abhelfen: am einfachsten wohl, indem man *νῦν* und *τότε* vertauscht — die 41 Buchstaben, die dazwischen stehen, sind wohl[79] nicht zu viel für eine Zeile der Vorlage unserer Handschriften, wobei dann die Verwechslung sehr leicht erklärlich scheint — und noch *κελεύων* in *κελεύοντ'* abändert.[80] Die folgenden Sätze geben zwar einige Rätsel auf und der Text bedarf einiger Nachbesserungen, aber der Gedankenkern hebt sich klar und verständlich heraus: der Name dessen, an den der Brief gerichtet ist — sagen wir also: Dions — ist in jedermanns Mund. Jetzt kommt es darauf an, schreibt ihm Speusippos, daß du deine Tüchtigkeit bewährest. *καὶ τὴν ἀκαδήμειαν κοσμήσεις, ὥστε κλέος αὐτῇ εἶναι, ὅσον τ' ἐπικίδναται ἠώς.* Das folgende Futurum *ἐμοὶ χεῖρες καὶ πόδες φύσονται* nimmt die Erfüllung des Gedankens, der eigentlich als Wunsch im Optativ ausgedrückt werden sollte, schon voraus; die Bedingung aber ist eine vorherige gute Kur, welche Philistion (vgl. Plato Ep. II 314 d, siehe oben S. 370 f.) durchführen soll.[81] Was

[79] Siehe Birt, Antikes Buchwesen S. 202—204 und S. 219.

[80] Auch *μεμνημένος* möchte ich abändern: siehe S. 399 A. 87.

[81] Hätte Wellmann die beiden Sokratikerbriefe 35 und 36 mit berücksichtigt und hätte er sich nicht durch H. Müllers Übersetzung zu dem oben (S. 370 A. 52)

zunächst folgt bitte ich andere zu erklären. So lang es dunkel bleibt, läßt sich daraus nicht argumentieren. Vor allem ist eine glückliche Heilung des Textes zu wünschen. Zu *Μοίριδος καὶ Ἐχεκράτους* bemerkt Orelli, es möge darunter vielleicht das berühmte pythagoreische Freundespaar verstanden sein, das bei den verschiedenen alten Berichterstattern, die uns die Geschichte ihrer „Bürgschaft" erzählen, immer andere Namen führt: 1mal Moiros und Selinuntios, dann Damon und Phintias, dann Euephenos und Eukritos. Die Schlußsätze sind unter Anbringung leichter Textverbesserungen ohne weiteres annehmbar. So muß ich bekennen: wenn Brief 35 ohne die nachfolgende Antwort uns überliefert wäre, so nähme ich keinen Anstand, Hercher zu folgen[82] und ihm die Überschrift zu geben *Σπεύσιππος Δίωνι*. Und ich würde den schüchternen Versuch wagen, diesen Speusipposbrief mit dem vierten Stück aus der Sammlung der Platonbriefe, von dessen Betrachtung aus wir zu dem ganzen Exkurs über Speusippos gekommen sind, eng zu verknüpfen. *Ἔδοξέ μοι γράψαι ἐπιστολάς, τὴν μὲν ἑτέραν μᾶλλόν τι σεμνυνομένην,* — so beginnt er — *τὴν δὲ τῶν κατ' οἶκον εἰθισμένων λέγεσθαι τρόπον*: als ernstes Seitenstück zu unserem launig scherzenden Schreiben ließe sich eben jener andere Brief ansehen. Die Zeitumstände jedenfalls scheinen für beide dieselben zu sein. Freilich Plutarch schreibt jenen anderen Brief den er wörtlich zitiert dem Platon zu, ebenso wie ihn die Überschrift als platonisch ausgibt, und unmittelbar darauf bezeichnet er den unsrigen als Brief des Speusippos. Aber das Zeugnis Plutarchs über den Verfasser solcher Briefe wiegt nicht schwer. Wir haben oben Seite 327 gesehen, daß er auch den 13. der Platonbriefe als echt behandelt. Die sprachliche Verschiedenheit zwischen unserem 35. Brief und dem 4. sogenannten platonischen ist nicht erheblich: zu verzeichnen ist, außer *ἔρρωσο* gegenüber *εὐτύχει*, 1 *ὥσπερ* (in der Wendung *παραπλησίως ὥσπερ καὶ*, während Ep. IV *παραπλησίως καθάπερ καὶ* gibt); ferner sind die Formen *συμβαίνειν, συγχαίρω, συνουσίας, συμπαρασκευασάμενος, συναπέστελλον, συνεπιμελεῖσθαι* zu

bezeichneten Mißverständnis von Plat. Ep. II 314 d verführen lassen, so wäre er gewiß vorsichtiger gewesen mit den Behauptungen, die er (Fragm. d. gr. Ärzte I S. 68 f.) über Philistion aufgestellt hat.

[82] Dessen Bemerkung (p. LXXI der Epistolographi) „apparent non nulla, quae de Dionysio narrari solent, ab huius epistolae fictore ad Dionem translata esse" mir übrigens auf Mißverständnis zu beruhen scheint.

beachten, zwischen die keine mit *ξύν* anlautende sich einschiebt. Bei der geringen Ausdehnung der verglichenen Schriftstücke kann man diese Unterschiede als vereinzelte Zufälligkeiten behandeln; doch möchte man aus rein stilistischen Gründen eher den Verfasser von Nr. 30 und 35 der Sokratikerbriefe, als den Verfasser von Nr. 35 und den des 4. der Platonbriefe für identisch gelten lassen. Denn daß etwa *καθάπερ* dem feierlichen Stil einer *μᾶλλον τι σεμνυνομένη ἐπιστολή* angemessen sei, *ὥσπερ* dem leichten Stil der *κατ' οἶκον εἰθισμένων λέγεσθαι* wird niemand behaupten wollen. Auch muß ich noch zwei sachliche Bedenken vorbringen, die es mir erschweren, den Speusippos als Verfasser von Nr. 35 anzuerkennen. Ich habe schon vorläufig angedeutet, daß das eine sich aus dem Satze ergibt *ἐγὼ δὲ οὔπω σε μιμνήσκω τῆς ἐπιστολῆς ἣν ἔγραψας πρὸς ἐμέ, ὅτι αἴτιος εἴην ἐγὼ τοῦ ἐπιμεληθῆναι τὴν πρᾶξιν ταύτην καὶ μὴ ἀνεθῆναι, καὶ ἔφης*[83] *καλῶς ποιεῖν, εἰ καὶ αὐτὸς ἀνεχοίμην ἀπορίας καὶ πραγματείας.* Wir sollen glauben, Dion habe dem Speusippos geschrieben, daß er eigentlich mit ihm ausziehen müßte, um die Entbehrungen und Mühen des Krieges zu teilen, an dessen Zustandekommen er wesentlich schuld sei. Doch mußte Dion wissen, Speusippos ermangle der körperlichen Rüstigkeit. Und klingt es denn nicht wie ein Vorwurf, jenes *ὅτι αἴτιος εἴην ἐγὼ τοῦ ἐπιμεληθῆναι τὴν πρᾶξιν ταύτην καὶ μὴ ἀνεθῆναι*? Falls die emsige Förderung des Unternehmens nur zum Vorteil und im Sinne Dions geschah, wie kann dieser dem eifrigen Freunde zumuten, daß er nun weiter, nachdem es eingeleitet ist, *ἀπορίας* und *πραγματείας* auf sich nehme? Und dann: ist es denn möglich, daß die ganze Sache im Sande verlaufen wäre ohne Betreiben des Speusippos, daß Dion sich einfach zufrieden gegeben hätte? Plutarch hebt zwar (*Δίων* c. 22) die Verdienste des Speusippos um das Zustandekommen des Rachezugs stark hervor, aber auch nach seiner Darstellung war Dion kein phlegmatischer Mann, der von anderen geschoben werden mußte. Zu beachten ist namentlich der erste Satz des 21. und 22. Kapitels seines Dion: *Δίων δὲ καὶ τούτοις* (nämlich durch das was Platon ihm nach der letzten vergeblichen Reise erzählte) *ἐχαλέπαινε καὶ μετ' ὀλίγον χρόνον ἐξεπολεμώθη παντάπασι, πυθόμενος τὸ περὶ τὴν γυναῖκα — — ἐντεῦθεν ἤδη τρέπεται πρὸς πόλεμον.* Und dann muß man doch mitbeachten was der siebte platonische Brief gibt 350 b *ἐλθὼν δὲ εἰς Πελοπόννησον εἰς*

[83] Über die Form *ἔφης* vgl. oben S. 357.

Ὀλυμπίαν, Δίωνα καταλαβὼν θεωροῦντα, ἤγγελλον τὰ γεγονότα· ὁ δὲ τὸν Δία ἐπιμαρτυράμενος εὐθὺς παρήγγελλεν ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς οἰκείοις καὶ φίλοις παρασκευάζεσθαι τιμωρεῖσθαι Διονύσιον κτλ. Endlich, Platon, der sich alle Mühe gab, zwischen Dion und Dionysios Versöhnung zu stiften, sollte zugelassen haben, daß Speusippos diesen unablässig (*μὴ ἀνεθῆναι*) zum Kampf aufreizte, wenn Dion selbst eigentlich ganz gerne Ruhe gehalten hätte?

Halten wir hier einen Augenblick an und stellen die Zwischenfrage: wer mochte denn etwa dem Speusippos einen Vorwurf machen aus seiner Beteiligung an Dions Rüstungen? Am ehesten gewiß Dionysios. Nun ist es wirklich merkwürdig, daß unsere von Brief 36 ausgehenden Mutmaßungen zunächst eben den Dionysios als Empfänger von Nr. 35 bestimmen wollten. Für diesen würde auch der Gedanke ganz gut passen, der intellektuelle Urheber des Krieges — als solchen mochte er den Speusippos in der Tat ansehen — verdiente eigentlich, die Beschwerden und Nöten desselben mit durchzukosten. Und wenn er das in einem früheren vorwurfsvollen Schreiben an Speusippos — ein solches ist vorausgesetzt (*„οὔπω σε μιμνήσκω τῆς ἐπιστολῆς, ἣν ἔγραψας πρὸς ἐμέ“*) — ausgesprochen hätte, so dürfte für dieses aus dem weiteren hier gegebenen Zusammenhang ohne zu große Kühnheit ergänzt werden, er habe noch beigefügt: da ja allerdings, wie ihm bekannt, Speusippos bettlägerig sei, so wolle er ihm zuerst seinen Leibarzt schicken, damit dieser ihn auf die Beine bringe. Doch, da es uns nicht gelang, diese Auffassung durch den ganzen Brief durchzuführen, kehren wir zurück zu der anderen, die Dion als den Adressaten ansieht. An einer zweiten Stelle will es mit ihr nicht glatt gehen: *πάνυ πολλοῦ ἐτιμησάμην ἂν ἀπὸ μηχανῆς θεωρεῖν πότερον ἐκεῖνο τὸ σχῆμα διατελεῖς ἔχων ἢ γέγονας ἡμῖν σεμνός τε καὶ αὐθάδης. — ἐκεῖνο τὸ σχῆμα*: was für eines denn? Jedenfalls eines das sich von *σεμνότης* und *αὐθάδεια* unterscheidet! Nun sind aber dies Züge, die sonst geradezu als kennzeichnend für Dions Charakter angegeben werden. Auch jener vierte der platonischen Briefe warnt diesen ja vor der *αὐθάδεια* als *ἐρημία ξύνοικος*. — Wieder finde ich: der Satz paßte weit besser auf Dionysios als Empfänger des Briefes, denn auf Dion. Die Worte *διαλέγεται περὶ σοῦ τὰ παιδία ἐν ταῖς ὁδοῖς καὶ Πολύξενος*[84] *. . . καὶ οἱ ποιμένες*

[84] Wer ist dieser Polyxenos? Wahrscheinlich doch kein anderer als der, den wir aus dem 13. und 2. der platonischen Briefe schon kennen, der „Sophist“, über den (siehe oben S. 331 A. 9) Bäumker und Natorp gehandelt haben, ohne

ἐν τοῖς ὄρεσι erhalten natürlich sofort einen völlig anderen Sinn als den der Bewunderung, wenn sie für Dionysios gelten sollen.

diese beiden Sokratikerbriefe zu berücksichtigen. Freilich wie aus diesen das über seine Person Festgestellte zu ergänzen wäre, darüber wage ich kaum eine Vermutung. Immerhin scheint im 36. Brief, vorausgesetzt, daß er sich in Athen befinde (*κέλευσον δέ μοι Πολύξενόν τε καὶ τοὺς ἑταίρους καὶ τὰ γραΐδια καὶ τοὺς νομεῖς γράψαι τὰς παρ' ὑμῖν συνουσίας*); dann hat der Schreiber dieses Briefes wohl auch für die in Brief 35 gegebene Lage dasselbe angenommen. Das *ἐν τοῖς πορθμείοις* dort ist keine gesicherte Überlieferung, sondern durch Konjektur von Hercher aus *ἐν τοῖς πορθασίοις* hergestellt. Mit *ἐν τοῖς πορθμείοις καθήμενος* kann der Mann vielleicht als einer bezeichnet werden, der viel auf Reisen ist. Bei Plutarch *ἀποφθ. Διον. τ. νεωτ.* 2 sagt Dionysios dem bei ihm weilenden Sophisten *τὰ σεαυτοῦ καταλιπὼν ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ θεραπεύεις*: darnach gehörte er längere Zeit zu den Hofschranzen des Tyrannen. Aus Ep. II 310 c (*ὡς οὐχ ὑγιές τι Κρατιστόλου καὶ Πολυξένου πρός σε εἰρηκότων, ὧν φασι λέγειν τὸν ἕτερον, ὅτι ἀκούοι Ὀλυμπίασι πολλῶν τινων τῶν μετ' ἐμοῦ σε κακηγορούντων*) möchte man folgern, daß Polyxenos von Syrakus aus im Auftrage des Dionysios das olympische Fest von 360 (oder 364? siehe oben S. 369 f.) besuchte und wieder zu jenem zurückkehrte. Bald darauf aber scheint er nach Annahme des Briefschreibers in Athen sich aufzuhalten: sonst könnte dieser seinen Platon nicht 314 d sagen lassen *περὶ δὲ Πολυξένου ἐθαύμασας ὅτι οὐ πέμψαιμί σοι.* Wenn man sicher wäre, auch die aus Timaios ausgezogene Stelle bei Athen. 471 f. auf ihn beziehen zu dürfen, wonach sich ein gewisser Polyxenos in Tauromenion aufhält und von dort als Gesandter zu Nikodemos geht, der zu den von Timoleon aufgehobenen Tyrannen Siziliens gehört, so käme man von hier aus wieder zu dem Wahrscheinlichkeitsschlusse, daß Ep. 36 die volle und abschließende Erniedrigung des Dionysios zur Voraussetzung habe. Denn wäre der Sophist etwa nach der Einnahme der Stadt Syrakus durch Dion nach Athen abgereist, so hätte er sich von dort gewiß nicht während der Dauer des sizilischen Bürgerkriegs wieder nach Tauromenion begeben. Der Mann ist nicht ohne geschichtliches Interesse, da uns Alexander im Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles aus Phanias bezeugt, daß er der Erfinder des von Aristoteles so oft gegen die platonische Ideenlehre vorgebrachten Einwands vom *τρίτος ἄνθρωπος* ist. Ich halte es für selbstverständlich, daß er, der im *ἐξελέγχειν* anderer seinen Ruhm suchte, namentlich auch dem Dionysios seine eristische Bekämpfung der platonischen Philosophie recht eindringlich vorführte. Und diese Erwägung verstärkt in mir die Überzeugung, die ich in meiner Darstellung von Platons Leben (Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre I S. 127 f., 265 f.) näher begründet habe, daß der Parmenides Platons in Syrakus geschrieben sei. — Eine Bemerkung Bäumkers will ich hier noch zu berichtigen suchen. Er schließt aus Ep. II 314 d zusammen mit der Plutarchstelle, daß Polyxenos keine besondere Achtung am syrakusanischen Hofe genossen habe, „wie er sich denn durch seinen rechthaberischen Charakter zu einer wenig umgänglichen, dem Tyrannen durchaus unsympathischen Natur gemacht habe". Den zweiten Teil des Satzes kann ich nicht anerkennen. Als Anhalt dafür dienen offenbar die Worte *οὐδεὶς αὐτῶν ἑκὼν ἐλέγχεται, ὡς τινες ὑπολαμβάνουσιν, ἀλλ' ἄκοντες.* In diesen aber klingt eine Gorgiasstelle nach, nämlich 457 e f. (*φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μή με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικοῦντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ.*) . . . *ἐγὼ δὲ*

Sein Name war viel berufen vom ersten Tage an, da er das Erbe seines Vaters antrat. Aber mehr als jemals zuvor sprach man von ihm, wie er den Sturz vom Throne erlebt hatte: damit war er zum Kinderspott geworden. So wäre also auch zeitlich der Brief ganz verschieden anzusetzen, je nachdem wir Dion oder Dionysios als Empfänger betrachten. Für den zweiten Fall entspricht der Ansatz dem, den wir, falls er echt sein sollte, dem Antwortbrief, Nr. 36, geben mußten. Die Worte *ἀλλὰ νῦν δείξεις οἷοι καὶ Δαναοῖσιν ἀριστῆες μετέασιν κτλ.* bekommen, auf Dionysios bezogen, auch ihren guten, allerdings bitter sarkastischen Sinn. Hatte doch Dionysios jahrelang seinen Ehrgeiz darein gesetzt, als bevorzugten Schüler Platons sich darzustellen, und sich eifersüchtig alle Mühe gegeben, den Dion aus dessen Gunst zu verdrängen. Der höhnische Ton des Antwortbriefes wäre dann herausgefordert durch den Klang des ersten Schreibens, und man darf sich erinnern, daß Speusippos (nach Plutarch *Δίων* c. 17) als *σκῶψαι ἀγαθός* gekennzeichnet worden ist.

Allein mit diesen Betrachtungen sind doch nicht alle Schwierigkeiten zu überwinden. Die letzten Sätze des Briefes Nr. 35 vermag ich immer nicht auf Dionysios zu beziehen: wenigstens nicht, wenn das überlieferte *ἀπόπεμψον . . . πυθόμενος τὰς παρὰ Διονυσίῳ συνουσίας* bestehen bleibt und nicht durch das Ergebnis einer neuen Handschriftenvergleichung oder eine einleuchtende Konjektur abgeändert wird. Was darauf weiter folgt könnte ja immerhin wieder als Hohn verstanden werden, und was den Schlußsatz betrifft, *τὰ παρ' ἡμῖν ἔχει παραπλησίως ὥσπερ καὶ ὑμῶν ἐπιδημούντων*, so wissen wir zwar durchaus nichts von einem Besuch des Dionysios in Athen, doch ist es nicht schlechthin undenkbar, daß der Entthronte von Korinth aus sich einmal dort gezeigt hätte. Freilich diese Annahme ist schon recht gewagt. Und noch eine neue Schwierigkeit erhebt sich: zu welch vielgeschäftiger Tätigkeit Speusippos die Hände und Füße des dreileibigen Geryones zu besitzen wünschte, falls Dionysios schon ge-

τίνων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων, εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγξάντων, εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μέντ' ἂν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγξάντων. Schon deshalb genügen sie nicht, um soviel individuell Bezeichnendes für Polyxenos daraus zu entnehmen als Bäumker getan hat. Dabei hat er auch das unmittelbar vorausgehende *περὶ δὲ Πολυξένου ἐθαύμασας ὅτι οὐ πέμψαιμί σοι* übersehen, woraus ich schließen möchte, daß der Umgang mit dem witzigen und schmeichlerischen Manne dem Dionysios gar nicht unangenehm gewesen sei. Er vermißt ihn ja offenbar.

stürzt ist, das ist ein Rätsel, dessen Grundlage wir uns selbst erst schaffen, indem wir den Brief nicht dem ersten Eindruck folgend ums Jahr 357, sondern etwa um 343 geschrieben sein lassen wollen.[85]

Überblicken wir noch einmal den ganzen Stand der verwickelten Sache. Die Überschriften für Nr. 35 und 36 der Sokratikerbriefe fehlen. Plutarch zitiert einen Brief des Speusippos an Dion, den man mit Nr. 35 für identisch erklären möchte unter der Annahme, daß kein wörtliches Zitat von Plutarch gegeben sei. Es steht nichts in Brief 35, was dieser Auffassung widerstrebte. Würden wir ihn einfach für sich betrachten, so wäre es unbedenklich, ihn in die Zeit zu setzen, da Dion Herr von Syrakus, aber durch die Umtriebe des Herakleides in seiner Absicht der Einführung neuer gesetzlicher Ordnungen behindert war. Jedoch Brief 36 gibt sich als Antwort auf 35. Der Verfasser von 36 kann unmöglich Dion sein. Wenn wir den Brief als echt nehmen wollen, müssen wir ihn dem Dionysios zuschreiben. Mag er echt sein oder nicht, jedenfalls hat sein Verfasser den Dionysios als Adressaten jenes anderen Schreibens, Nr. 35, angesehen, auf das er seine Antwort Punkt für Punkt eingestellt hat. Und so war er also anderer Meinung als Plutarch, dem Hercher sich angeschlossen hat. Sein Zeugnis aber scheint mir schwerer in die Wagschale zu fallen als das Plutarchs, und zwar aus zwei Gründen. Einmal steht er ohne Zweifel zeitlich dem Verfasser von Nr. 35 nahe und dann ist es viel leichter erklärlich, wie jemand von dem Satze aus *καὶ τὴν ἀκαδήμειαν κοσμήσεις* zusammen mit der Frage, ob der Angeredete wohl als *σεμνός τε καὶ αὐθάδης* auftrete, durch bloßes Raten leichthin auf die Person Dions verfallen mochte, als wie einer, ironischen Klang aus jenen Worten heraushörend, in dem Betreffenden den Dionysios erkannt hätte, auf dessen Person zu schließen uns nur eben der Antwortbrief, Nr. 36, veranlaßt hat. Sieht man sich dann aber den ganzen Brief Nr. 35 darauf an, ob er wirklich an Dionysios gerichtet sein könne, so gelingt wohl die Beziehung auf diesen bei den meisten Sätzen ohne Anstand, wobei sogar durch die Umbiegung des Sinnes, welche die veränderte Beziehung mit sich bringt, mehrere vorher störende Einzelheiten

[85] Mullachs Einfall (fragmenta philosophorum III 98 „Speusippus Geryone vel potius Briareo plures et manus et pedes habiturus esse fingitur propter avaritiam") verrät wenig Nachdenken und ist mitsamt der beigesetzten näheren Ausführung rein wertlos.

in überraschend befriedigender Weise zurecht gelegt werden, jedoch von einem gewissen Punkte an kommt man nur mit Künsteleien notdürftig zuwege, und so bleibt der unternommene Deutungsversuch unbefriedigend und kann nicht überzeugen.

Unter diesen Umständen kann ich nicht umhin, mein Endurteil dahin abzugeben, daß vermutlich beide Schriftstücke, 35 und 36, von denen keines ganz befriedigend erklärt werden kann, gefälscht sind, so wie das ja auch die allgemeine Überzeugung der Gelehrten zu sein scheint. Die schwache Möglichkeit bleibt aber doch bestehen, daß Brief 35 für sich echt wäre und dann allerdings als Brief des Speusippos an Dion anzuerkennen.

Nach dieser weiten Abschweifung, zu der ich mich veranlaßt sah durch die Erwägung, ob nicht der vierte der sogenannten platonischen Briefe den Speusippos zum Verfasser habe, kehre ich zur Hauptuntersuchung zurück.

Mit jenem 4. Briefe sind der 5. und der 11. durch die Gleichartigkeit der Schlußformel *εὐτύχει* verbunden. Es wird aber kaum angehen, sie darum als Erzeugnisse desselben Verfassers gelten zu lassen. Sprachlich stünde nichts im Wege. Ep.V hat sogar mehrere sprachliche Eigenheiten mit Ep.IV gemein, die nicht ganz leicht wiegen: beide verwenden 2mal *καθάπερ* (Ep.V daneben noch *καθαπερεί*), nie *ὥσπερ*; auch Ep.V hat, wie IV, 1 *ἐάν* (kein *ἄν*). Anzumerken ist übrigens noch *ἀνιάτως ἔχειν* und 2maliger Gebrauch von *χρῆσθαι* bei Personen: 321 d *ὡς Εὐφραίῳ δεῖ χρῆσθαι* und 322 a *αὐτῷ χρώμενος*. Zu einer sachlichen Beurteilung der beiden Briefe muß ich bekennen nicht genügend mit geschichtlichen Einzelkenntnissen ausgerüstet zu sein. Daß Platons Schüler Euphraios als Berater des jungen Fürsten Perdikkas eine bedeutsame Rolle am makedonischen Hofe gespielt hat, unterliegt ja wohl keinem Zweifel. Es wäre möglich, daß in jener Zeit ein Briefwechsel zwischen Platon und Perdikkas stattgefunden hätte. Aber die politischen Anschauungen, die unser Brief ausspricht, 321 d f., wollen mir nicht platonisch scheinen. Auch finde ich es gleich anderen Beurteilern auffallend genug, daß was zur Entschuldigung der Nichtbeteiligung Platons am politischen Leben Athens 322 a. b gesagt wird durchaus die dritte Person festhält und nicht in die erste übergeht: das sieht doch ganz so aus, als hätten wir einen Schüler Platons vor uns, der seinen Meister rechtfertigt, nicht Platon selbst, der sich verteidigte. Können

wir auch hier Speusippos als Schreiber des Briefes annehmen? An Philippos soll er (nach Diog. L. IV 5) geschrieben haben und nach Diog. L. IV 1 soll er bei der Hochzeit Kassanders in Makedonien gewesen sein. Persönliche Beziehungen des Speusippos zum makedonischen Königshofe scheinen also bestanden zu haben. Doch wage ich darum noch nicht die aufgeworfene Frage wirklich zu bejahen.

Noch größere Schwierigkeit macht mir der 11. Brief, der an Laodamas gerichtet ist. Benützte er nicht jene Formel *εὐτύχει*, so würde es mir niemals einfallen, ihn mit IV und V zusammenzustellen. Aber natürlich kann mit diesem einzigen *εὐτύχει* nichts bewiesen werden. Im ganzen scheint mir die Verwandtschaft des Briefes mit der Gruppe, deren Hauptvertreter Ep. II und XIII sind, enger als die mit IV und V. Sprachlich wollen wir beachten: *πολὺ διαφέρει* c. inf., *τῷ σώματι ἱκανῶς ἔχω, ὅπως ἄν* nach *ἐπιμελούμενον*, 2 *μέντοι*, 1 *ὥσπερ*, 1 *σχεδόν τι*, dann die Wendung, auf deren Einzigartigkeit oben schon (S. 353 A. 36) hingewiesen worden ist, 358 e *Σωκράτης ἐστὶ περὶ ἀσθένειαν τὴν τῆς στραγγουρίας*. Sachlich gehört die darin enthaltene Angabe zu denen, die zunächst den Eindruck der größten Zuverlässigkeit des Briefschreibers machen, weil über ein Blasenleiden der erwähnten Person bloß die Nächststehenden unterrichtet sein konnten, aber eben dieser Umstand erweckt dann wieder den Verdacht, es könnte sich hier um einen Satz derselben Art handeln wie in Ep. XIII *ὃς τότε τὴν χεῖρα ἠσθένει* oder im 2. Timotheusbrief 4, 13 *τὸν φελόνην, ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρῳάδι παρὰ Κάρπῳ, ἐρχόμενος φέρε*. Der Satz 358 e: die Gründe anzugeben *μακρᾶς ἑτέρας δέοιτ' ἂν ἐπιστολῆς* erinnert stark an Ep. XIII 363 c *εἰ μὴ πάνυ μακρᾶς ἐπιστολῆς ἦν, ἔγραψα ἂν ἃ ἔλεγε*. — Der Rat, den der angebliche Platon gibt, anstatt neue gesetzliche Ordnungen aufzustellen, deren Entwurf ihm zugemutet wurde, eben zu den Göttern zu beten und in Geduld einer Zeit zu harren, wo sie gnädig einen Mann senden würden, der politische Macht und sittliche Tüchtigkeit in sich vereinige, scheint mir nicht wirklich platonisch zu sein, sondern nur eine verdrehte Anwendung echt platonischer Grundsätze, wie sie z. B. in Ep. VII 330 d ff. zu lesen sind. Auch der erste Entschuldigungsgrund, mit dem der zum Gesetzgeber einer fremden Stadt auserkorene „Platon" die ihm angesonnene Aufgabe abweist — nämlich daß sein Ruf darunter leiden würde, wenn er persönlich käme und nichts erreichte —, ist mir ein starkes Zeugnis gegen die Echtheit des Briefes.

Ehe ich an die wichtigsten drei Briefe herantrete, noch ein kurzes Wort über Ep. I. Er ist unbedingt gefälscht. Die Gründe Steinharts (VIII 319 f.) und Karstens (19 f.) sind so gewichtig, daß auch Räder keinen ernstlichen Versuch macht, ihn zu retten, vielmehr zugibt (S. 438), „daß dieser Brief wirklich einen starken Anschein der Unechtheit an sich trägt, wie er ja auch von Gelehrten, die (wie Blaß) sonst die Briefe für echt halten, verworfen worden ist". Ich begnüge mich mit diesem Zugeständnis, will aber auf zwei Dinge noch besonders aufmerksam machen: 1. enthält auch dieser Brief eine Anspielung jener zuerst so einnehmenden, bei ernstlichem Besinnen aber äußerst verdächtigen Art, für die das schönste Beispiel der in Troas bei Karpos zurückgelassene Apostelmantel bietet, nämlich 309 b. c *τὸ δὲ χρυσίον τὸ λαμπρόν, ὅπερ ἔδωκας εἰς ἀποστολήν, ἄγει σοι Βακχεῖος ὁ τὴν ἐπιστολὴν φέρων· οὔτε γὰρ ἐφόδιον ἐκεῖνό γ' ἦν ἱκανόν κτλ.* 2. findet sich 309 e *διότι* zur Einleitung eines Aussagesatzes im Sinne unseres deutschen „daß", und dieser Fall ist ganz ohne Beispiel in den übrigen Briefen, vollends aber in Platons echten Schriften unerhört. Vereinzelt findet sich ein solches *διότι* bei den Rednern (bei Demosthenes übrigens scheints nur in eingelegten Aktenstücken späterer Fassung), ganz ähnlich wie hier, im Wechsel mit *ὅτι*, dessen Wiederholung Hiatus gebildet hätte, bei Isokrates 4, 48;[86] auf attischen Inschriften ist es erst seit 300 v. Chr. nachweisbar. Näheres siehe Kühner[3]-Gerth, Gramm. d. gr. Spr. II 355, 356 A. 1 und W. Schmid, Atticismus, insbesondere I 115. — Gelegentlich sei noch bemerkt, daß der Abschiedsgruß *ἔρρωσο* lautet.

Den 3. Brief halte ich für echt. Daß die Sprache platonisch ist, kann man aus dem Räderischen Wörterverzeichnis zusammen mit meinen alten „Untersuchungen" (S. 108) ersehen. Die sonst aus platonischen Schriften nicht zu belegenden Wörter (bei Räder S. 451 f.) *ἀκοινωνία, ἀνταρκέω, ἁπλάστως, ἐπικουφίζω, λυκοφιλία, μεμηνιμένως,*[87] *προσγράφω, ὕβρισμα* geben keine Handhabe zur Verdächtigung. Statt *μάλ' ἁπλάστως γελῶν* in 319 b wird übrigens wohl *μάλα πλαστῶς γ.* zu lesen sein: mit gar erzwungenem Lachen; auch sonst dürften mehrfach leichte Kor-

[86] *συνειδυῖα μὲν ὅτι ... καὶ διότι*, vgl. hier *ἔστιν εἰπεῖν ὅτι ...*, *ὑπομνῆσαι δέ σε βούλομαι διότι ...*

[87] Das Wort *μεμηνιμένος* hat sich, wenn ich recht sehe, der Verfasser des 35. der Sokratikerbriefe (über den oben S. 383 ff. zu vergleichen ist) angeeignet. Denn der Satz *ἕτερος μὲν οὖν ἄν τις εὐθέως μεμνημένος ἐπιστολὰς ἔπεμπε πρὸς σὲ νῦν* wird wohl die Abänderung seines *μεμνημένος* in *μεμηνιμένος* nötig haben.

rekturen vorzunehmen sein.[88] Inhaltlich finde ich vollends nichts zu beanstanden. Freilich kann ich nicht bestreiten, daß für den heutigen Leser nicht alles ganz sicher zu verstehen ist. Folgendes aber scheint die Sachlage zu sein: Dionysios ist von Dion im Besitze seiner Machtstellung bedroht — ob schon aus Syrakus vertrieben und auf sein unteritalisches Reich beschränkt oder erst den Angriff erwartend, wird sich nicht entscheiden lassen. Dion hat dem Volk von Syrakus Erleichterung seiner Lasten versprochen und die Wiederherstellung der anderen Hellenenstädte Siziliens in Aussicht gestellt.[89] Er scheint sich dabei auf Platon als seinen Berater berufen zu haben. Dionysios, der den Abfall seiner Untertanen vor Augen hat, beschwert sich fremden Gesandten gegenüber — es mögen solche von Tarent oder auch von Athen (oder Korinth) sein — über Platon, der ihm die Waffen aus der Hand gewunden habe, mit denen Dion ihn jetzt bekämpfe, indem er ihn heimtückischerweise davon abgehalten, eben das zu tun, was Dion in Aussicht gestellt habe. (Alles das ist aus 315 b zu entnehmen.) Platon, dem solche Äußerungen zu Ohren kommen, sieht sich veranlaßt, den Dionysios darüber zur Rede zu stellen in einem Schreiben, das wohl zur Kenntnisnahme auch anderer Personen bestimmt ist und sonach als offener Brief zu bezeichnen sein wird. Er will zweierlei in Erinnerung bringen: 1. daß Dionysios durch sein eigenes Verhalten es verschuldet habe, daß Platons Anwesenheit am Hof von Syrakus ihm nicht zum Segen werden konnte, indem ein gedeihliches Zusammenwirken zwischen ihnen beiden zur Umgestaltung der unbefriedigenden politischen Verhältnisse unmöglich gewesen sei, 2. daß er immer die Überleitung der Tyrannis in eine gesetzliche Königsherrschaft und die Neugründung selbständiger hellenischer Gemeinwesen als Ziel bezeichnet, nur eben vor voreiliger Inangriffnahme dieser Aufgabe gewarnt und auf die Erfüllung unerläßlicher Vorbedingungen dafür gedrungen habe. Die Ausführungen über den zweiten Punkt, 319 a ff., sind weniger deutlich.[90] Ich verstehe sie folgendermaßen: es können

[88] Z. B. möchte ich 318 c nach Karstens Vorschlag statt *ξυνεχὴς* schreiben *ξυνεχῆ*. Gleich nachher, 319 a, ist *ἃ νῦν δὴ λέγεις ἐμοὶ μεμφόμενος* fehlerhaft: ich korrigiere wie S. 400 A. 88 angegeben ist.

[89] Vgl. Ep. VII 336 a.

[90] Die Worte lauten: *φημὶ γάρ σε Ἀρχεδήμου παρόντος ἐν τῷ κήπῳ καὶ Ἀριστοκρίτου . . . ἃ νῦν δὴ ⟨εἶπον⟩ λέγειν ἐμοὶ μεμφόμενον* (vgl. Anm. 86), *ὡς Ἡρακλείδου τέ μοι καὶ τῶν ἄλλων πάντων μᾶλλον ἢ σοῦ μέλοι. καί με τούτων ἐναντίον διηρώτησας· εἰ μνημονεύω, κατ' ἀρχάς, ὅτ' ἦλθον, κελεύων σε τὰς πόλεις τὰς Ἑλληνίδας κατοικίζειν·*

zwei Zeugen genannt werden, Archedemos und Aristokritos, vor denen Dionysios bei der letzten persönlichen Unterredung im Garten den Platon gefragt hat, ob er noch daran denke, wie er ihm zur Neugründung der aufgehobenen Hellenenstädte zugesprochen habe. Damit wollte Dionysios damals den Vorwurf begründen, daß seinem Gaste alle anderen Menschen mehr am Herzen gelegen seien als er, der Herrscher selbst (*ὡς . . . μοι . . . τῶν ἄλλων πάντων μᾶλλον ἢ σοῦ μέλοι*). Er hat dabei für den Vorschlag, den er jetzt für seinen eigenen von Dion aufgegriffenen Lieblingsgedanken hinstellt (315 d), nur Hohn übrig gehabt und ihn als unpolitische Schrulle eines Ideologen zu kennzeichnen gesucht damit, daß er daran erinnerte, wie Platon zuerst ihn durch mathematischen Unterricht für diese seine angebliche Herrscheraufgabe habe tüchtig machen wollen. Die übermütige Stimmung des Spötters freilich ist dem Dionysios inzwischen vergangen, da es mit der Sache ernst geworden ist. (Durch *ὡς ᾠου* 319 b erhält das *ὑβριστικῶς εἰς ἐμέ* eine Einschränkung: bloß nach subjektiver Meinung des Sprechenden traf der Hohn zu, die objektive Grundlage dafür war aber nicht gegeben. Dieser gegensätzliche Gedanke ergänzt sich leicht aus *ὡς ᾠου*[91] und an ihn schließt logisch das folgende *διό* an: darum ist jetzt deine damalige Verhöhnung in ihrer vollen Bedeutungslosigkeit klar geworden — damit nämlich, daß Dion auf den Schauplatz getreten ist als ein Mann, der die von Platon geforderten Vorbedingungen politischen Wirkens erfüllt hat, die Dionysios lächerlich machen wollte, und daß ihm, der die strenge Schule der Mathematik und Philosophie durchgemacht hat, nun alles zu gelingen scheint.) Karsten freilich, der der Kritik des 3. Briefes p. 84 bis 100 seiner Untersuchung gewidmet hat, ist mit demselben in jeder Hinsicht unzufrieden. Er macht aufmerksam auf lästige Wiederholungen desselben Wortes, in denen er geschmacklose Absichtlichkeit wittert, während diese gewiß viel natürlicher als Zeugnisse von der Flüchtigkeit des Briefes genommen

ἐγὼ δὲ συνεχώρουν μεμνῆσθαι καὶ ἔτι νῦν μοι δοκεῖν ταῦτ' εἶναι βέλτιστα, ῥητέον δέ, ὦ Διονύσιε, καὶ τοὐπὶ τούτῳ τότε λεχθέν. ἠρόμην γὰρ δή σε, πότερον αὐτὸ τοῦτό σοι ξυμβουλεύσαιμι μόνον ἢ τι καὶ ἄλλο πρὸς τούτῳ· σὺ δὲ καὶ μάλα ἀπεκρίνω μεμηνιμένως καὶ ὑβριστικῶς εἰς ἐμέ, ὡς ᾠου — διὸ τὸ τότε σοι ὕβρισμα νῦν ὕπαρ ἀντ' ὀνείρατος γέγονεν — εἶπες δὲ μάλα πλαστῶς γελῶν, εἰ μέμνημαι, ὡς παιδευθέντα με ἐκέλευες ποιεῖν πάντα ταῦτα ἢ μὴ ποιεῖν. ἔφην ἐγὼ κάλλιστα μνημονεῦσαί σε. οὐκοῦν παιδευθέντα, ἔφησθα, γεωμετρεῖν, ἢ πῶς;

[91] Vgl. damit das *ὡς οἴεται* in Ep. VII 335 a. b: *τὰ μεγάλα . . . ἀδικήματα σμικρότερον εἶναι χρὴ νομίζειν κακὸν πάσχειν ἢ δρᾶσαι, ὧν ὁ φιλοχρήματος πένης τε ἀνὴρ*

werden, der nicht wie die Dialoge ein ausgefeiltes Kunststück sein sollte; er spricht (p. 91) von affectata orationis gravitas et tumor atque inanis et quaesita verborum redundantia: allein die Belege, die er für dieses Urteil beibringt, zeigen nichts anderes als jene Umständlichkeit und Schwerfälligkeit der Ausdrucksweise, die als Eigenheit des alt gewordenen Platon aus seinen echten Schriften oft nachgewiesen worden ist.

Noch viel absprechender als Karsten äußert sich Steinhart (VIII 311 bis 315 und 392f.). Er findet den Brief (311): „vom Anfange bis zum Ende so völlig witz- und geistlos, in so plumper, ja grober Tonart gehalten und in so ungeschickter Sprache verfaßt, daß er nur unter dem schützenden Geleit jener besseren" Briefe[92] „in die Sammlung eingeschwärzt werden konnte"; nachher (313) spricht er von „seiner alles attischen Salzes ermangelnden Grobheit", von (314) der „völligen Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit des Inhalts" und schließlich meint er (315) „wir werden . . . mit Recht Bedenken tragen, dies verunglückte Machwerk dem Verfasser des 7. oder auch nur des 2. Briefes zuzuschreiben". Mir sind solche Sprüche höchst befremdlich. Ich halte die Abfertigung, die Dionysios durch den 3. Brief erfährt, zwar für sehr scharf, aber für wohlverdient, und nirgends finde ich einen Verdachtsgrund, warum der Schreiber des Briefes nicht Platon selber sein sollte. Daß die Abwehr der Angriffe eines Verleumders gerade notwendig mit „attischem Salz" gewürzt sein müßte und daß es plebeische Grobheit wäre, das Lügen schlechtweg als das zu bezeichnen, was es ist: *καταψεύσασθαι* (319d) und *ψεῦδος* (319e), das leuchtet mir nicht ein — doch über den Geschmack läßt sich ja nicht streiten. An dieser Stelle kann ich erfreulicherweise mich einmal mit dem einverstanden erklären, was Räder über den 3. Brief S. 517 bis 519 dargelegt hat. Sauppe hat seine Besprechung der Karstenschen Schrift (in den Göttinger gel. Anz. 1866 S. 881) mit den Worten begonnen: „Man sollte meinen, daß für den, der mit Platon vertraut ist und die Briefe aufmerksam liest, die Unechtheit derselben nicht zweifelhaft sein kann". Nur blinde Voreingenommenheit macht solche Urteile verständlich. Ihr genügen dann freilich solche Argumente

τὴν ψυχὴν οὔτε ἀκούει, ἐάν τε ἀκούσῃ, καταγελῶν ὡς οἴεται πανταχόθεν ἀναιδῶς ἁρπάζει πᾶν κτλ. er lacht darüber nicht bloß vermeintlich, sondern wirklich; aber die vernünftige objektive Grundlage zum Lachen fehlt ihm.

[92] unmittelbar vorher behandelt Steinhart den 2., 4. und 7. Brief.

wie das von Steinhart VIII 392 A. 2 ins Treffen geführte, das ich unter Sperrung der bezeichnenden Worte hierhersetze: „aus dem was Plutarch (*Δίων* c. 11) über des Philistos Intriguen gegen Platon und Dion berichtet, ist mir klar, daß unser flüchtiger Epistolograph unter dem Philistides, über dessen Verleumdungen er sich seinen Platon beklagen läßt, eben jenen Philistos verstand". Ed. Meyer (V 502) macht zu dem *ὑπὸ Φιλιστίδου* von 315e die lakonische Anmerkung, Plato nenne den Philistos „mit der volleren Form Philistides". Richtiger wird man sagen, die Endung habe in unseren Handschriften eine Entstellung erfahren, wie sie bei Eigennamen häufig als Folge der dafür üblichen Abkürzungen vorgekommen ist (vgl. Cobet var. lect. 271, Karsten p. 13, 144, Crönert, Kolotes u. Mened. S. 143). Nicht besser bestellt ist es mit dem Einwand, den Karsten p. 94 erhebt gegen den Satz 316c *ἦλθον καλούμενος εἰς Συρακούσας ὑπό τε σοῦ καὶ Δίωνος, τοῦ μὲν δεδοκιμασμένου παρ' ἐμοὶ καὶ ξένου πάλαι γεγονότος, ἐν ἡλικίᾳ δ' ὄντος μέσῃ καὶ καθεστηκυίᾳ, ὧν δὴ παντάπασι χρεία τοῖς νοῦν καὶ σμικρὸν κεκτημένοις μέλλουσι περὶ τοσούτων ὅσα ἦν τότε τὰ σὰ βουλεύεσθαι, σοῦ δὲ ὄντος σφόδρα νέου κτλ.*, nämlich „nemo haec legens non animadvertat, quae hic de Dione et Dionysio adolescentibus dicuntur aliquid superbiae spirare, quasi nemo ad *τὰ πολιτικὰ* posset esse instructus nisi qui Platoni cognitus esset et probatus": davon steht nämlich gar nichts da! *ὧν* bezieht sich auf die verschiedenen vorher erwähnten Eigenschaften Dions; und gemeint ist: vernünftigerweise kann man ein Ansinnen, wie es mir damals gemacht wurde, beratend in bedeutende Verhältnisse einzugreifen, nur annehmen, wenn man an Menschen von solchen Eigenschaften, an zuverlässigen und begabten, seine sichere Stütze hat. Ganz verkehrt ist auch Karstens (p. 235 ausgesprochene) Meinung, in den Sätzen 316a, wo der Entwurf von *νόμων προοίμια* für die neu zu besiedelnden sizilischen Städte durch Platon erwähnt wird, der durch Zusätze von fremder Hand entstellt worden sei, und dann angefügt wird *ἀκούω γὰρ ὕστερον ὑμῶν τινας αὐτὰ διασκευωρεῖν, δῆλα μὴν ἑκάτερα ἔσται τοῖς τὸ ἐμὸν ἦθος δυναμένοις κρίνειν*, sei dieselbe Schrift des Dionysios gemeint, von der Ep. VII 341b die Rede ist, und auf ebendieselbe werde noch in Ep. II 314b angespielt. Und wiederum nicht geringer ist die bloß aus vorurteilsvoller Befangenheit begreifliche Oberflächlichkeit, mit der Steinhart (VIII 314) bezüglich der nämlichen Sätze sich dahin äußert: „auch in diesem, wie im 2. und 7. Briefe berührt uns un-

angenehm die Eitelkeit des Philosophen, womit er sich über die zu seinen Proömien von anderen gemachten Änderungen beklagt, dann aber doch hinzufügt, daß jeder, der seine Eigentümlichkeit kenne, dieselbe sogleich als fremde Zutaten erkennen werde". Hatte wirklich der Gesetzgeber keinen rechten Grund sich zu beschweren, wenn sein Werk mit Beigaben durchsetzt wurde, die ganz andere Gesinnung atmeten? war es Kleinlichkeit, wenn er sich dagegen verwahrte, und bloße Eitelkeit, wenn er wirklichen Kennern zutraute, daß sie den Stempel seines Geistes von dem des Dionysios oder Philistos unterscheiden könnten?

Ehe ich ernstere Einwände sehe, als die mir bis heute zu Gesicht gekommen sind,[93] werde ich ruhig bei der Überzeugung bleiben, daß dieser Brief Platons echt sei.

Über Ep. VII und Ep. VIII habe ich eingehend schon im Anhang meines Kommentars zu den Nomoi S. 367 bis 378 gehandelt (vgl. auch S. 105 bis 108 meiner „Untersuchungen"). Wiederholen will ich mich nicht. Ich halte das um so mehr für überflüssig, da inzwischen von Ed. Meyer, von Räder, von Odau, von Bertheau noch viel Triftiges zur Verteidigung der Echtheit dieser Briefe gesagt worden ist. Freilich den philosophischen Abschnitt VII 341 a. b *πάντα μὲν οὖν οὔτ' ἐγὼ διεξῆλθον* — 345 c *ἐγὼ φράζοιμ' ἄν* muß ich auch heute wie ehedem für ganz entschieden unplatonisch erklären. Was Karsten und Steinhart gegen seinen Inhalt vorgebracht haben ist ganz unwiderleglich. So weit allerdings kann ich mit Karsten (p. 225) nicht gehen, daß ich behauptete, auch ein unmittelbarer Schüler Platons könne so unklares, verworrenes Zeug nicht geschrieben haben. Und wenn ich einem solchen, etwa dem Herausgeber der Nomoi, ähnliches zutraue, so wird dadurch ein schweres Bedenken gemildert, das darin liegt, daß nach sprachlichen Merkmalen jener philosophische Abschnitt von der Hauptmasse des Briefes für uns nicht zu unterscheiden ist: auch die Sprache der Epinomis ist

[93] Auch ein sprachlicher Einwurf Steinharts sei im Vorübergehen noch berücksichtigt. VIII 393 A. 12 schreibt er: „namentlich ist *ἵνα οὕτως εἴπω* (318 d) für *ὡς ἔπος εἰπεῖν* dem Platon und der klassischen Gräzität überhaupt fremd". Ganz recht. Aber jenes *ἵνα οὕτως εἴπω* will durchaus nicht im Sinne des üblichen *ὡς ἔπος εἰπεῖν* verstanden sein und Müller-Steinharts Übersetzung (VIII 350) „um es gerade heraus zu sagen" ist falsch. Viel besser übersetzt Wiegand (Metzlerscher Verlag VI 53) „ich drücke mich ohne Umstände aus". Noch wörtlicher wäre „um mich mit diesem Ausdruck zu begnügen" = „zum mindesten gesagt". Vgl. die negative Wendung *Γοργ.* 521 b *μετ' ὀλίγων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος.*

ja der der Nomoi so sehr ähnlich, daß es schwerlich gelingen würde, ein Stück von ein paar Seiten, das aus ihr herausgenommen und jenem Werk einverleibt würde, mittels Aufstellung einer Liste von Wörtern und Wörterverbindungen wieder auszuscheiden. Es ist ein erwähnenswerter Gedanke Odaus (p. 32), ein Schüler Platons werde im Nachlasse des Meisters unter anderem Konzepte von Briefen gefunden haben, deren Reinschrift an die bestimmten Adressaten abgegangen war: bei der Herausgabe dieser nicht durchaus geordneten, vielleicht auch nicht lückenlosen Konzepte konnten ihm unwillkürliche Durcheinanderschiebungen begegnen; außerdem mochte er sich auch Zutaten eigener Hand gestatten. Freilich, die weitgehenden Eingriffe, die Odau dann jenen Herausgeber begehen läßt, scheinen mir durchaus unwahrscheinlich und die Verwendung seiner Hypothese zur Erneuerung des alten Versuchs, die Briefe Nr. 7 und 8 als ursprüngliche Einheit zu behandeln, sehe ich[94] als mißglückt an. Recht geben kann ich Odau nur in dem Urteil, mit dem er mir beigetreten ist, nämlich, daß der philosophische Abschnitt des 7. Briefes sich als Einlage ausweise, die nicht — vorsichtigerweise sagt Odau selbst freilich nur: vix „kaum" (p. 34 und 42) — von Platon selber herrühren könne. Und sehr gerne erkenne ich an, daß Odau zur Ergänzung meiner eigenen Beweisführung nachgewiesen hat, wie nach dem Ausschneiden dieser Einlage die vorausgehenden und nachfolgenden Sätze eine viel besser zusammenschließende Gedankenentwicklung ergeben als der jetzt vorliegende Text an den Übergangsstellen, wo Verschiedenes nicht recht zusammenpaßt.

Wenige Einzelheiten des 7. Briefes sollen noch besonders erörtert werden. Viel Streit ist geführt worden um die Stelle 324 a *ὅτε κατ' ἀρχὰς εἰς Συρακούσας ἐγὼ ἀφικόμην, σχεδὸν ἔτη τετταράκοντα γεγονώς, Λίων εἶχε τὴν ἡλικίαν, ἣν τὰ νῦν Ἱππαρῖνος γέγονε, καὶ ἣν ἔσχε τότε δόξαν, ταύτην καὶ διετέλεσεν ἔχων . . . ὥστε οὐδὲν θαυμαστόν, εἴ τις θεῶν καὶ τοῦτον εἰς τὴν αὐτὴν δόξαν περὶ πολιτείας ἐκείνῳ γενέσθαι σύμφρονα ποιήσειε.* Wer ist dieser Hipparinos? Es gibt zwei Enkel des alten Hipparinos, die seinen Namen führen: Der eine ist ein Halbbruder des Dionysios II, Sohn des Dionysios I aus seiner Ehe mit Dions Schwester Aristomache; der andere ist Dions Sohn. Die Erklärer haben sich teils für diesen, teils für jenen entschieden. Mir scheint Dions Sohn gemeint zu sein. Wir

[94] mit Bertheau.

wissen, daß Dion etwa im Jahr 408 geboren ist. Er war also bei Platons erster Ankunft in Sizilien neunzehn- bis zwanzigjährig. Ebenso alt soll der fragliche Hipparinos im Jahr 353 oder 352 sein. Dann ist er ums Jahr 372 geboren. Auf dieselbe Zeit kommen wir, wenn wir nach den Angaben bei Nepos (Dio c. 4) und Plutarch (*Δίων* c. 55) das Alter des Sohnes Dions berechnen. Dazu kommt, daß jeder Leser von 324 a bei der Gegenüberstellung *Δίων εἶχε τὴν ἡλικίαν, ἣν τὰ νῦν Ἱππαρῖνος ἔχει* zuerst an Vater und Sohn denken wird — wenigstens wenn dieser Sohn noch als lebend angenommen werden kann. Hier freilich liegt nun der Stein des Anstoßes. Nach dem eben angezogenen Kapitel Plutarchs, dem andere Berichte zur Seite gehen, ist Dions Sohn vor seinem Vater umgekommen. Wir müßten also annehmen, Platon, der doch von Dions Untergang genaue Kunde erhalten zu haben scheint, habe von dem unglücklichen Tode seines Sohnes rein nichts erfahren. Diese Erklärung, die z. B. schon 1795 von Schloßer als Übersetzer der Briefe gegeben wurde, ist aber nicht so ganz unwahrscheinlich — Dion selbst mochte in der letzten verdüsterten Zeit wohl nicht nach Athen schreiben, anderen war wohl das Schicksal des mit seinem Vater zerfallenen Jünglings überhaupt in der aufgeregten unsicheren Zeit nicht besonders wichtig — und jedenfalls ist es die annehmbarste Erklärung unter allen, mit denen man versucht hat über die Schwierigkeiten wegzukommen. Sicherlich kann man diesen nicht ausweichen damit, daß man an jenen anderen Hipparinos denkt. Denn der Verfasser des 7. Briefs und der des 8. ist gewiß identisch. Und Ep. VIII 355 e f. werden fraglos die beiden Hipparinos als lebend vorausgesetzt.[95] Auch

[95] Der Ausweg, an einen zweiten Sohn des Dion zu denken, ist nicht gangbar. Der Name Aretaios, den nach Plutarch (*Δίων* c. 31) Dions Sohn bei Timaios führte (— *τῷ πατρὶ παρ' Ἱππαρίνῳ* war die Aufschrift eines gefälschten Briefs, den Dionysios an Dion abgehen ließ: hieran knüpft Plutarch die Bemerkung *τοῦτο γὰρ ἦν ὄνομα τῷ Δίωνος υἱῷ. καίτοι φησὶ Τίμαιος Ἀρεταῖον αὐτὸν ἀπὸ τῆς μητρὸς Ἀρετῆς καλεῖσθαι* —) läßt sich, wie schon Salomon (de Plat. q. v. f. epist. p. 23) gezeigt hat, nicht dazu verwerten, um dem Hipparinos einen Bruder Aretaios als anderen Sohn Dions zur Seite zu stellen. Möglich wäre immerhin, daß die Gleichsetzung von Hipparinos-Aretaios auf Verwechslung beruhte, indem entweder der Knabe, den Arete noch nach Dions Ermordung gebar und der dann bald mitsamt seiner Mutter umgebracht wurde, diesen Namen geführt hätte oder auch vielleicht ein früh verstorbener Sohn, von dem wir sonst nichts wissen. Jedenfalls aber war im Jahr 361/60 und bis zu Dions Tod nur ein einziger Sohn vorhanden (wie sich namentlich aus Ep. III 318 a. b, VII 347 d, auch 345 d und mehreren Stellen Plutarchs mit Sicherheit ergibt). Wahrscheinlich hat O. Reinhold (de Plat. epist.

an dieser Stelle fällt mein Urteil wieder mit dem Räders (S. 524) zusammen. Daß der Neffe des Dion erheblich älter gewesen sein muß als sein eigener gleichnamiger Sohn, darin hat Ed. Meyer gewiß Recht (V, 523 A.) und ein nur schwer umzudeutendes Zeugnis dafür liegt in Ep. VII 328 a vor: Dion, heißt es, lud im Jahre 367 den Platon dringend ein zu kommen, *καταλέγων . . . καὶ . . . τοὺς αὑτοῦ ἀδελφιδοῦς* (Hipparinos und Nysaios) *καὶ τοὺς οἰκείους ὡς εὐπαράκλητοι εἶεν πρὸς τὸν ὑπ' ἐμοῦ λεγόμενον ἀεὶ λόγον καὶ βίον, ἱκανώτατοί τε Διονύσιον συμπαρακαλεῖν.*

Zu der viel berufenen Stelle 352 b. c *Σωκράτη . . . δυναστεύοντές τινες εἰσάγουσιν εἰς δικαστήριον, ἀνοσιωτάτην αἰτίαν ἐπιβάλλοντες . . ὡς ἀσεβῆ γὰρ οἱ μὲν εἰσήγαγον, οἱ δὲ κατεψηφίσαντο καὶ ἀπέκτειναν* bemerkt Bertheau (p. 130) sehr richtig „nos hic habere exemplum solutioris dictionis, quae epistulam scribenti crimini dari non potest". Ähnliche Nachlässigkeiten des Ausdrucks sind aber überhaupt in den Alterswerken Platons nicht selten. Auch daß die Bezeichnung *δυναστεύοντες* für die der gerade herrschenden Partei Zugehörigen nichts Befremdliches hat, weist Bertheau nach.

An 338 a *πρὶν συμβουλεύειν τοῖς οἰκείοις καὶ ἑταίροις τοῖς περὶ Δίωνα* hat Odau mit Grund Anstoß genommen. Ich erkenne darin die auf den Rand, woher sie eindrang, hinauszuweisende Notiz eines Lesers, der dem *καθάπερ εἶπον* seine deutliche Beziehung geben wollte: „wie oben gesagt" — nämlich vor dem 330 c beginnenden Abschnitt, der die Raterteilung an Dions Freunde einschließt.

Als erstaunliche Probe von Karstens Beurteilung teile ich mit was er p. 82 über 347 e ff. sagt, wo uns die Szene vor-

p. 15) hier das Richtige getroffen mit der Vermutung, man werde den Hipparinos gewöhnlich mit einem von seiner Mutter hergenommenen Beinamen benannt haben, um Verwechslungen mit dem anderen Hipparinos, dem Bruder des Dionysios, zu vermeiden: und wenn dies wirklich der gewöhnlich gebrauchte Name für ihn war, so mildert sich dadurch der Anstoß, der VIII 355 e f. vorliegt in den Worten *βασιλέα στήσασθε πρῶτον μὲν τὸν ἐμὸν υἱόν, . . . δεύτερον δὲ δὴ ποιεῖσθε βασιλέα τὸν τῷ μὲν ἐμῷ πατρὶ ταὐτὸν κεκτημένον ὄνομα, υἱὸν δὲ Διονυσίου,* auffallend bleibt es aber immer, daß es nicht heißt *τῷ μὲν ἐμῷ υἱεῖ τε καὶ πατρί κτλ.* Um den nachgeborenen Sohn Dions kann es sich in Ep. VII und VIII niemals handeln (fast so wenig wie um einen bloß hypothetisch angenommenen vor langen Jahren schon verstorbenen). Darüber läßt Ep. VIII 357 b. c keinen Zweifel bestehen. Blaß im Apophoreton der Graeca Halensis S. 61 übersetzt ohne weiteres: damals „war Dion so alt wie jetzt sein Sohn Hipparinos".

geführt wird, in der es zwischen Platon und Dionysios zum offenen Bruche kam: profecto neminem fore arbitror, quin hac scena attente perlecta fateatur eam et rebus et verbis ita comparatam esse ut non Platonem, sed potius simium aliquem Platonis referat. Ob Karsten an dieses „neminem fore quin" ernstlich glauben konnte und nicht bloß versuchte, durch seinen Gewaltspruch das Urteil anderer gefangen zu nehmen? Ich möchte wirklich meinen, daß jeder unbefangene Leser hier den Eindruck der vollen Unmittelbarkeit einer Widergabe von persönlich Erlebtem empfinden werde. Und wenn Karsten es weiter (p. 142 f.) fertig bringt, aus der Vergleichung zwischen 350 a. b und 319 a die Behauptung eines unvereinbaren Gegensatzes von Ep. VII und Ep. III abzuleiten, so zeigt sich auch hier nur wieder, daß ihm das Urteil der Unechtheit von vornherein feststand. In der Tat ergänzen sich die Berichte des 3. und 7. Briefes in willkommener Weise. Es ist nirgends gesagt, daß die 349 a ff. geschilderte Auseinandersetzung zwischen dem Philosophen und Tyrannen ihre letzte Unterredung gewesen sei: das in Ep. III 319 a ff. Erzählte findet sehr gut Raum zwischen dieser Unterredung und der Ausquartierung Platons, für die nach 349 c erst hatte ein schicklicher Anlaß gesucht werden müssen. Die Behauptung, daß das 350 a. b Erzählte nicht innerhalb zwanzig Tagen sich habe ereignen können, ist völlig grundlos. Auch einige allgemeinen Bemerkungen Karstens über den Brief (aus p. 149) seien noch herausgehoben: illud quoque nos offendit, quod Plato in omni commercio cum Dionysio magis procuratorem Dionis quam philosophiae antistitem agit; ita sollicitus est de recuperanda huius re familiari, ut philosophiam, cuius gratia potissimum illud iter susceperat, paene oblitus videatur. Omne fere tempus teritur iurgiis et discidiis, quae gravioribus sermonibus nullum relinquunt locum. Zu so abgeschmackten Behauptungen konnte der kluge und gelehrte Mann sich hinreißen lassen, weil er eben durchaus den klaren und wohl verständlichen Angaben im 3. und 7. Brief (317 b. c. d, 338 b, 339 b. c) über die Beweggründe Platons zur dritten Abreise nach Sizilien nicht folgen wollte. Daß Platon dann wider seinen Willen monatelang in Syrakus festgehalten wurde und seinerseits auf die Abreise bedacht war, sobald er erkannt hatte, der Zweck seines Kommens, nämlich die Rückkehr Dions zu vermitteln, sei nicht erreichbar, scheint Karsten auch zu vergessen. Oder wenn er daran denkt und sich einbildet, unter solchen Umständen hätte Platon jeden freien Augen-

blick benützen sollen, die Schätze seiner Weltweisheit vor Dionysios auszubreiten, so will er ihn damit, um einen von ihm selber (p. 147) gebrauchten Ausdruck anzuwenden, zum ineptus magistellus machen oder zum Hof- und Salonphilosophen erniedrigen, ohne daß er sich dessen bewußt ist.

Daß als Adressaten des 7. und 8. Briefes die Freunde und Verwandten Dions bezeichnet sind und stellenweise doch die gesamte Bürgerschaft von Syrakus angesprochen zu werden scheint, ist von mehreren Gelehrten (darunter Karsten, siehe S. 40 f.) als Zeichen der Unechtheit genommen werden; Odau seinerseits hat mit dem Hinweise darauf seine Hypothese festigen wollen, nach welcher der Herausgeber der Briefe verschiedene Konzepte durcheinander gebracht hätte. Auch hier muß ich widersprechen. Die Lage, in die wir durch den 7. Brief versetzt werden, ist etwa folgende: Platon hat aus dem Kreise der Anhänger Dions einen Brief oder wohl gleichzeitig mehrere Briefe erhalten, die ihm über den unglücklichen Ausgang des Freundes Bericht gaben und die verzweiflungsvolle Frage enthielten was nun geschehen solle. Aus dem Ton der Frage war für Platon zugleich der Vorwurf herauszuhören, daß er selber letzten Endes an dem ganzen verunglückten Unternehmen mit schuld sei. Platon lehnt die Verantwortung für das Geschehene von sich ab. Er habe Dion zwar schließlich müssen gewähren lassen, aber was er selber stets erstrebt habe, das sei Umgestaltung der äußeren Verhältnisse von innen heraus durch sittliche Erziehung der Menschen zu höheren Lebensidealen, aus denen sich dann von selbst ohne Kampf und Blutvergießen die entsprechenden staatlichen Ordnungen ergeben müßten; was Syrakus betreffe, so habe er, seitdem der Riß zwischen Dionysios und Dion entstanden war, alle Sorge und Mühe darauf gewandt, die beiden wieder zu versöhnen — diesem Nachweis dient namentlich die ausführliche Erzählung von den zwei hauptsächlich auf Dions Betreiben an den syrakusanischen Hof unternommenen Reisen und den Erlebnissen und Beobachtungen während des Aufenthalts dort —; auch jetzt könne er nichts tun als zur Versöhnung raten und zur Selbstzucht ermahnen, die den Geist vor Überhebung und Rachsucht bewahre und zur Versöhnlichkeit stimme. Dieser Rat gilt natürlich allen Syrakusanern. Deshalb mag Platon sich vorstellen, daß sein Brief wohl auch den Führern anderer Parteien mitgeteilt werde. Aber natürlich wendet er sich doch in erster Linie an Dions Freunde, die Beziehungen mit ihm

angeknüpft haben und bei denen er erwarten darf, am ehesten Gehör zu finden. Man hat sich darüber aufgehalten, daß aus dem Briefe nicht zu ersehen sei, in welcher Lage sich die Angeredeten befinden: wir wissen nicht einmal, wer zur Zeit Herr von Syrakus ist, ob der Anstifter von Dions Mord, Kallippos, oder etwa schon Dions Neffe Hipparinos, durch den dieser aus der Stadt vertrieben wurde. Diese Unbestimmtheit der Lage gibt aber wieder keinen Anhalt zur Verdächtigung der Echtheit des Briefes. Jeder Briefschreiber in Athen mußte sich ja sagen, daß, bis seine Antwort auf Anfragen von Syrakus aus dort wieder eintreffe, die stürmischen Wogen des Bürgerkrieges eine gründliche Veränderung der Verhältnisse bewirkt haben möchten. Nur eines blieb inzwischen unter allen Umständen gleich: die Dringlichkeit einer allgemeinen Versöhnung.

Der 8. Brief enthält viel weiter gehende Einzelvorschläge als der 7.[96] Schon daraus erkennt man, daß wir ihn zeitlich etwas später ansetzen müssen: offenbar hat sich inzwischen die dionische Partei in Syrakus ein zweitesmal an Platon gewandt und mit den Grundsätzen des 1. Briefes an sie einverstanden erklärt. Auf die Frage der politischen Zweckmäßigkeit jener Einzelvorschläge lasse ich mich hier nicht ein. Für uns kommt bloß in Betracht, ob sie geeignet sind, die Echtheit des Briefes zu verdächtigen. Und das ist gewiß nicht der Fall. Im übrigen gilt vieles was soeben über den 7. Brief bemerkt worden ist auch für den 8.

Um die sprachliche Verwandtschaft der drei Briefe III, VII, VIII zur Anschauung zu bringen, bediene ich mich einer Tabelle. Ich nehme in sie die von Räder gegebenen Nachweise auf, soweit ich ihnen Wert beilegen kann, und füge noch einiges bei. Die Anordnung treffe ich so, daß einerseits III, VII, VIII, anderseits II, VI, XIII neben einander stehen.

	X	III	VII	VIII	IV	I	V	IX	XI	II	VI	XIII	XII	XIV—XVIII
ὥσπερ	—	1	2	1	—	1	—	—	1	2	—	4	—	3 [XIV, XV, XVII]
καθάπερ . . . (καθαπερεί)	—	—	6	1	2	—	3	—	—	—	—	1	—	—

[96] Bezüglich der im 7. Brief 337 c empfohlenen Wahl von 50 Vertrauensmännern ist mir in meinem Kommentar zu den Nomoi S. 370 ein grober Rechenfehler begegnet, den Räder S. 525 berichtigt hat.

	X	III	VII	VIII	IV	I	V	IX	XI	II	VI	XIII	XII	XIV—XVIII
τῇ ἀληθείᾳ u. ἀληθῶς . . .	—	—	2	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
ὄντως	—	—	14	2	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—
χρεών	—	—	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
τὰ νῦν	—	—	8	1	—	—	1	—	—	1	—	1	—	—
σχεδόν τι . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	1	—	1 [XV]
σχεδόν	—	3	8	5	1	—	—	1	—	3	—	—	—	—
δράω	—	3	4	3	—	—	1	—	—	—	1	—	—	—
φράζω	1	5	1	—	—	—	1	—	—	—	—	1	—	—
εὐτύχει	—	—	—	—	1	—	1	—	1	—	—	—	—	—
ἔρρωσο	1	—	—	—	—	1	—	—	—	1	—	1	—	1 [XVIII]
δή	—	16	104	15	2	—	2	—	—	12	4	10	1	2 [XIV, XVIII]
[darunter δή n. relativis]	—	[1]	[11]	[2]	—	—	—	—	—	[1]	—	—	—	—
οὖν oder μὲν οὖν[1]	—	1	17	2	7	1	3	3	—	8	—	10	—	5 [XIV, XV, XVI, XVII, XVIII]
ἀλλ' οὖν	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
δ' οὖν	—	—	5	1	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—
ὅμως δ' οὖν . .	—	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
εἴτ' oder ἄν τ' οὖν	—	—	3	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
μὲν — δ' οὖν . .	—	1	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
(μὲν) — (γε) μήν	—	1	4	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
καὶ μήν	—	1	3	—	—	—	—	—	—	—[2]	—	—	—	—
(μὲν) — ὅμως δέ	—	1	4	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
μὲν — δὲ ὅμως .	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—
μὲν — μέντοι . .	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	1	—	2 [XIV]
sonst μέντοι . .	—	—	—	—	—	—	—	—	1	2	—	—	—	—
ἐάν	—	—	12	4	1	—	1	—	—	1	—	3	—	—
ἄν	—	2	18	1	—	—	—	—	—	3	5	7	—	—
ἵνα c. coni. oder opt. obliqu.	—	2	4	1	—	1	—	—	—	3	1	3	—	—
ὅπως	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	3	—	1 [XVIII]
ὅπως c. futur. .	—	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
ὅπως ἄν	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	—	1	—	—

[1] fortleitend und folgernd, nebst οὖν bei Aufforderung, übrigens ohne Berücksichtigung von οὖν δή.

[2] οὐ μήν findet sich II 313 b.

Die Tabellen gewännen erheblich mehr Bedeutung, wenn alle die darein aufgenommenen Wörter und Konstruktionen auch für sämtliche platonischen Dialoge verzeichnet wären. Das ist leider nicht der Fall. Außer dem was in meinen „Untersuchungen" schon steht und auch bei Lutoslawski (origin and growth of Plato's logic) gegeben ist, kann ich einstweilen nur Vereinzeltes aus alten Aufzeichnungen beibringen. Ich glaube bemerkt zu haben, daß das Verhältuis des Gebrauchs von *δή* und *οὖν* sich allmählich verändert. Wer die Statistik darüber durchführen wollte, müßte auch *ἄρα* und *τοίνυν* dazu nehmen, bei Aufforderungssätzen außerdem noch *ἀλλά* und das einfache *δέ* (auch *τοιγαροῦν*). Herausgeschrieben habe ich mir z. B. aus dem Phaidon: Imperativ und Adhortativ mit *ἀλλά* 4 Fälle, dazu einer (105 a) mit *ἀλλὰ δή*; — mit *δή* (von diesem Falle abgesehen und abgesehen von 2 *φέρε δή* und 1 *ἄγε δή*, die als stehende Formeln bei Platon wohl kaum[97] einen Wechsel zwischen *δή* und anderen Partikeln erleiden) 11 Fälle; — mit *οὖν* (abgesehen von 79 a *θῶμεν οὖν βούλει*, wo die Frageform *οὖν* mit sich bringt) 3 Fälle; — mit *τοίνυν*[98] 5 Fälle. In *Νόμοι* I haben wir 65 *δή* (außer *φέρε δή* 627 d und *ἔχε δή* 639 d, woneben übrigens auch einfaches *φέρε* vorkommt 633 c, 639 a, 648 a, und außer 10 *νῦν δή* = *ἄρτι*, von den Herausgebern neuerdings meist *νυνδή* geschrieben); darunter sind 9 *καὶ δὴ καί* und 8 an Relativformen anschließende *δή*; dann 23 *οὖν* (abgesehen von *οὐκοῦν*, *ἆρ' οὖν* und *μῶν οὖν*, von *πάνυ μὲν οὖν*, *οὐ γὰρ οὖν* und anderen . . . *μὲν οὖν* und . . . *γὰρ οὖν* in Antworten, sowie von den mehrfach in Verbindung mit *δή* vorkommenden *οὖν*[99] 626 c, 631 a, 634 a, 638 c, 643 a, die auch bei *δή* außer Rechnung geblieben sind); ferner 11 *τοίνυν* (mehrfach, was mir für die Statistik beachtenswert scheint, an *μέν* angeschlossen), 9 *ἄρα*; 640 a steht zur Einführung eines Imperativs *ἀλλά*. — — *μὲν . . ., μήν* habe ich mir notiert aus *Γοργ.* 493 c, *Πολ.* V 465 a, 529 e (1mal im Philebos), *Τιμ.* 43 b 87 b, *Νομ.*[100] 636 e, 644 d, 663 e, 709 b, 721 e, 723 a, 736 a usw., *μὲν . . ., δ' οὖν* kann ich im Augenblick nur aus *Νομ.* I 635 d nach-

[97] Allerdings findet sich statt des üblichen *ἴθι δή* gelegentlich auch *ἴθι οὖν*.

[98] Unter unseren Briefen verwendet *τοίνυν* nur VII 2mal (348 e, 349 e), nicht bei Aufforderungen.

[99] Auch *γοῦν*, das z. B. 629 a, 648 c, 649 c steht, und *δ' οὖν*, das 635 d und 648 a steht, habe ich nicht mitgezählt.

[100] 628 e haben wir — *μὲν . . ., . . . γε μήν*, das vielleicht besonders rubriziert werden sollte.

weisen; — *μὲν . . ., μέντοι* (abgesehen von den Fällen, wo *μέντοι* im zweiten Glied nach *οὐ* oder *μή* steht, wie *Ἀπολ.* 38 d, *Λαχ.* 182 e) *Λαχ.* 182 a, *Χαρ.* 159 b, *Πρωτ.* 309 a, *Ἀπολ.* 20 d, *Εὐθυδ.* 286 d, 304 c, 306 c; *Μεν.* 80 d; *Φαιδ.* 63 c; *Θεαιτ.* 146 d; *Νομ.* 630 c (und sonst); — *μὲν . . ., ὅμως δὲ* kommt z. B. *Ἀπολ.* 21 e vor. — Das Verhältnis der Formen *ἐάν* und *ἄν* (*ἤν*) für einzelne Dialoge bezeichnen folgende Zahlen: *Ἱππ. II* 9 *ἐάν*, 1 *ἄν*; *Χαρ.* 10 *ἐάν*, 1 *κἄν* (1 *ἤν*); *Πρωτ.* auf 20 Seiten (Herm. p. 135—155) 18 *ἐάν*, 2 *ἄν*, 1 *κἄν*; *Ἀπολ.* 26 *ἐάν*, 2 *ἄν*; *Εὐθυφ.* 10 *ἐάν*, 3 *ἄν*, 1 *κἄν*; *Φαιδ.* 28 *ἐάν*, 10 *ἄν*, 4 *κἄν*; *Θεαιτ.* 53 *ἐάν*, 16 *ἄν*, 2 *κἄν*; *Πολιτ.* in einem längeren Abschnitt (Hermann p. 460 ff): 18 *ἐάν*, 11 *ἄν*; *Νομ.* I 18 *ἄν* (worunter *ἄν τ' οὖν — ἄν τε* 639 a), 1 *κἄν* und nur 6 *ἐάν*; dagegen kommen in *Νομ.* XI, wenn der Hermannische Text verläßlich ist und ich recht gezählt habe, 129 *ἐάν* auf 24 *ἄν* und 1 *ἤν*: in Kapitel 1 und 2 allein zähle ich 28 *ἐάν* auf 5 *ἄν*. Dieses auffallende Verhältnis dürfte darin seine Erklärung finden, daß wir hier fast lauter formulierte Gesetze haben, für deren Stil das der attischen Umgangssprache angehörige *ἄν* nicht passend schien, vgl. Schmid, Atticismus IV 123 ff. — Von denen, die der Sprachstatistik nicht trauen, ist manchmal verlangt worden, es sollten auch die Konstruktionen der Sätze in die Untersuchungen einbezogen werden. Dies ist viel schwieriger und zeitraubender als bloße Wörterstatistik und man kann lange umsonst nach bequemen Ansatzpunkten suchen. Ich glaube die genaue Aufzeichnung aller Bezeichnungen der Absicht, wozu nicht bloß *ἵνα* und *ὅπως* und *ὡς* mit Participium Futuri gehört, sondern z. B. die sehr häufigen Wendungen ähnlicher Form wie *Γοργ.* 507 d *ἐὰν δεηθῇ . . . ἢ ἰδιώτης ἢ πόλις, ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον, εἰ μέλλει εὐδαίμων εἶναι* (vorher *τὸν βουλόμενον . . . εὐδαίμονα εἶναι*) 513 a *δεῖ σὲ ὡς ὁμοιότατον γίγνεσθαι τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων, εἰ μέλλεις τούτῳ προσφιλὴς εἶναι, Πολ.* VII 530 c *ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν . . . χρήσιμον . . . ποιήσειν*, bietet gute Aussicht auf Erfolg,[101] und eine erschöpfende Tabelle darüber wird namentlich auch für die Echtheitsfrage, wo diese noch nicht sicher gelöst ist, sich bedeutsam erweisen. Vorerst läßt sich bloß sagen: es ist bemerkenswert, daß neben dem allgemein üblichen *ἵνα* und *ὅπως* c. coni. oder opt. obliqu. nur Ep. III und VII die Konstruktion von *ὅπως* c. ind. fut. benützen (Ep. VII hat daneben auch ein *χρή . . .*,

[101] Noch aussichtsvoller und dankenswerter scheint mir freilich eine erschöpfende Behandlung der Relativkonstruktionen: ich habe Stoff genug zusammengetragen, um mit gutem Gewissen dazu aufmuntern zu können.

εἰ μέλλοι c. inf. 331 c. d, Ep. III entsprechend, 316 c, ὧν χρεία τοῖς νοῦν . . . κεκτημένοις, μέλλουσι c. inf., übrigens auch Ep. IV 320 d τοῖς ἄλλοις συμβέβηκεν ἀναγκαῖον εἶναι πλανηθῆναι πολὺν τόπον, εἰ μέλλουσι γνωσθῆναι), während dagegen ὅπως ἄν gerade in Ep. II und XIII, und daneben in XI, vorkommt.[102] Zur Vergleichung sei auf Schmid, Atticismus III 87 hingewiesen. Außerdem sei aus platonischen Dialogen folgendes beigebracht: *Ἱππ. II* 3 ἵνα c. coni., 1 ὡς c. part. fut.; *Χαρ.* ἵνα c. coni. oder opt. 7mal (dazu 157 b ὅπως μηδείς σε πείσῃ: unabhängig, als Warnung; *Ἀπολ.* ἵνα 8mal, ὡς c. part. fut. 2mal, ὅπως c. ind. fut. 7mal; *Θεαιτ.* ἵνα mit coni. oder opt. 18mal, dazu 161 c mit Irrealis, ὅπως c. ind. fut. 1mal (183 d nach παρασκευάζου); *Νομ.* I ἵνα c. coni. 1mal, ὅπως c. coni. 1mal, ὅπως c. ind. fut. 1mal (649 b), ὅπως ἄν 1mal (645 a); im *Γοργ.* habe ich von p. 500 a bis 526 d neben den zwei in der Anmerkung unten bezeichneten Beispielen für ὅπως ἄν noch bemerkt 6 solche für ὅπως mit ind. fut. (500 a, 510 d, 513 e, 520 a, 521 a, 526 d) und eines für ὅπως mit coni. (515 c). — Daß Ep. III, VII, VIII lexikalisch eng miteinander verwandt sind, kann man aus Räders Wörterliste wirklich sehen. Ich darf nicht verhehlen, daß freilich auch auffallende sprachliche Berührungen zwischen dem einen oder anderen von ihnen mit Ep. XIII und II vorkommen. Den oben vermerkten Übergangsformeln τὸ δὴ μετὰ τοῦτο, τὸ δὴ μετὰ ταῦτα,[103] τὰ μετὰ ταῦτα entsprechen z. B. in Ep. VII 349 c — wie auch in Ep. II 313 a — τὸ δὴ μετὰ τοῦτο, dann in Ep. III 317 b, VII 347 e τὸ δὲ μετὰ ταῦτα, III 318 a, 319 c, VII 346 d, 349 b τὸ μετὰ ταῦτα, III 316 d, 319 e, VII 329 c, 336 a, 337 e, 338 c, 339 c, 345 a. c τὸ μετὰ τοῦτο, VII 338 a τὸ μετ' ἐκεῖνα (VII 327 b, 330 c

[102] ὅπως ἄν ist freilich auch bei Platon nicht ganz selten: ich habe es beispielsweise aus *Γοργ.* 504 d. e, 523 e, *Φαιδρ.* 239 b und *Νομ.* 645 a notiert (abhängig von παραγγέλλουσιν *Φαιδ.* 59 e).

[103] von denen übrigens zu bemerken ist, daß sie in Platons Dialogen nicht selten sind, verhältnismäßig wohl viel häufiger in denen der späteren Zeit: so haben wir in den Nomoi allein in Buch VII 3mal (788 a, 805 c, 820 e) τὸ μετὰ ταῦτα, 2mal (789 d, 803 a) τὸ μετὰ τοῦτο, stets an Stelle eines Adverbs, und dazu noch 823 d λέγωμεν . . . τὸ μετὰ τοῦτο ἑξῆς (ähnlich *Φιλ.* 12 b τὰ μετὰ ταῦτα ἑξῆς), in Buch VIII 834 b τὸ δὲ μετὰ ταῦτα . . . ἑξῆς, 843 b, 848 c τὸ δὲ μετὰ τοῦτο, auch stets adverbiell; dagegen finden sich in den sechs ersten Büchern der Politeia nur zwei entsprechende Stellen: IV 427 d τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο und VI 484 b τί οὖν τὸ μετὰ τοῦτο ἡμῖν; im ersten Fall adverbiell, im zweiten nicht (dazu V 458 e ἀλλὰ μετὰ δὴ ταῦτα, 461 e δεῖ δὴ μετὰ τοῦτο); doch auch schon *Ἀπολ.* 39 b τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο, *Μεν.* 87 c τὸ δὴ μετὰ τοῦτο, 98 d τὸ μετὰ τοῦτο, *Εὐθυφ.* 12 d ὅρα δὴ τὸ μετὰ τοῦτο (ähnlich 2mal *Κριτ.* 49 e).

μετὰ δὲ τοῦτο, 347 c *μετὰ τοῦτο*, VIII 357 a *μετὰ ταῦτα*); auch *τότε* kommt in Ep. VII recht häufig vor. Und neben jenes *ἀπ' αὐτῆς τῆς μεταπέμψεως, ὅτι μετεπεμψάμην αὐτόν* kann man Ep. III 318 e stellen *τῆς ἐμῆς μεταβολῆς εἰ μετεβαλόμην*. Allerdings wird man sich bei näherer Betrachtung überzeugen, daß hier der nachgetragene Satz nicht bloß wie dort eine bedeutungslose Umschreibung des mit dem Substantivum schon ausgedrückten Gedankens ist, sondern den Sinn beeinflußt. Die einfachste Erklärung für solche Berührungen gibt die Annahme Karstens (p. 18 und 22), daß die meisten der 13 Briefe nach der Vorlage des zuerst bekannt gewordenen 7. ausgearbeitet seien. — Das *εὐτύχει*, mit dem Ep. IV, V und XI schließen, hat eine Stütze an der häufigen Hervorhebung der Macht der Tyche in Ep. VII: 324 c *μοι τύχαι τινὲς τῶν τῆς πόλεως πραγμάτων τοιαῦται παρέπεσον*, 325 b *κατὰ δέ τινα τύχην αὖ*, 326 a *μετὰ τύχης*, d *ἴσως κατὰ τύχην*, 327 e *θείᾳ τινὶ τύχῃ*, 336 e *θεία τις τύχη*: ganz entsprechend diesen Stellen heißt es in Ep. III 316 d *εἴτ' ἄνθρωπος εἴτε θεὸς εἴτε τύχη τις . . . Δίωνα ἐξέβαλε*. — Eine sprachliche Besonderheit muß ich noch aus Ep. VII vermerken: 325 a *εἴ τιν' ἄλλα τοιαῦτα*. Soviel ich im Gedächtnis habe, kommt die Form *τινά* anstatt *ἄττα* bei Platon nur ganz vereinzelt vor und ich zweifle sehr, ob sie in irgend einer seiner Altersschriften sich nachweisen läßt. Mir ist allein eine Stelle aus dem Charmides gegenwärtig, aus der ich sie belegen kann: 163 d *μυρία τινά* (neben 172 c *τοιαῦτ' ἄττα* und *ἅτοπ' ἄττα*).

Es bleibt mir noch übrig, einiges zu sagen über Ep. X sowie über die aus den Sokratikerbriefen und den Anecdota des Boissonade von Hermann in seine Ausgabe aufgenommenen Stücke Nr. 14 bis 18.

Der 10. Brief ist außerordentlich kurz.[104] Aristodoros, an den er gerichtet ist, erhält freundliche Anerkennung für seine dem Platon bekannt gewordene Anhänglichkeit an Dion und wird ermahnt, in der schlichten Freundestreue auszuhalten, die die beste Philosophie sei. Als Schlußgruß dient *ἔρρωσο*. Das Schriftblatt kann als Einlage eines Briefes an Dion gedacht werden. Die Worte machen den Eindruck der Echtheit.

Den Briefen XIV bis XVIII fehlt der Einleitungssatz, der sonst mit der Grußformel außer dem Namen des Absenders auch den des Empfängers angibt. Dies hat an sich, da die einzelnen da und dort hergeholt sind, wenig zu bedeuten. Wegen

[104] Er besteht mitsamt der Überschrift aus 67 Wörtern.

seines Inhalts scheint mir nur der 14. Brief unbedingt verwerflich, aus den von Steinhart VIII 335 angegebenen Gründen. Bezüglich der anderen finde ich die Ausstellungen Steinharts nicht gerechtfertigt. Allerdings bin auch ich von ihrer Unechtheit ziemlich fest überzeugt und es ist mir auch, da noch einige Schriftsteller des dritten christlichen Jahrhunderts nur von 13 platonischen Briefen wissen (siehe Susemihl a. a. O. c. 37 A. 21) wahrscheinlich, daß sie erst erheblich später als alle übrigen entstanden seien, aber daß sie noch wesentlich schlechter seien als jeder der in den Platonkodex aufgenommenen 13 Briefe, das kann ich nicht nachsprechen. Vielmehr billige ich Hermanns Urteil, mit dem er die Aufnahme der 5 weiteren Briefe in seine Ausgabe begründet (VI praef. p. III): „quas in communi huius generis infamia tantum aberat ut ceterarum consortio indignas existimarem, ut illis comparandis harum ipsarum originem et indolem aliquid lucis accipere posse arbitrarer", und ich finde es recht befremdlich, wie Räder, der ja sonst Steinhart nicht viel gelten läßt, sich hier auf diesen berufen und (S. 435) proklamieren konnte: „bei der Untersuchung kommen natürlich nur die 13 Briefe in Betracht, die in den Platonhandschriften überliefert sind und auch allein von Diogenes Laertios (III 61) erwähnt werden, nicht dagegen die 5 Briefe, die Hermann aus anderen Quellen herbeigeholt und zuerst mit jenen abgedruckt hat. Diese sind größtenteils ganz farblose und unbedeutende Empfehlungsschreiben, die sich von den altbekannten 13 sehr stark unterscheiden". Nr. 16 ist ziemlich ähnlich wie Nr. 10: das Briefchen, das an mehrere junge Leute gerichtet ist, die wegen ihrer treuen Ergebenheit für Dionysios belobt werden, müßte bald nach der Heimkehr von der zweiten sizilischen Reise (*πρώην ἀπερχομένου μου*) geschrieben sein. Die Ausdrucksweise freilich ist unplatonisch. — Einfache Empfehlungsschreiben sind Nr. 15 und 17. Als Empfänger des 2. mag man (im Gedanken an das, was von Euphraios aus Oreos berichtet wird, vgl. oben S. 397) Perdikkas vermuten, da ja die Heimat des Empfohlenen, wo er sich fürderhin aufzuhalten gedenkt, Kierion, in der Nachbarschaft des im Briefe Angeredeten sich befinden soll (*γειτνιᾷ τῇ χώρᾳ*). Die ganze Lage läßt sich wohl mit der für Ep. VI vorauszusetzenden vergleichen, wo die zwei Freunde[105] aus Skepsis dem Herrn von Atarneus empfohlen

[105] oder Brüder? Als solche behandelt sie Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 334 A. 33.

werden.[106] — Schwer vorzustellen sind die Verhältnisse des 18. Briefes. Platon scheint sich hier für einen Gefangenen zu verwenden, ähnlich wie Ep. II 314e und bei Diogenes L. VIII 85 (*παρὰ Διονυσίου παραιτησάμενον ἐκ τῆς φυλακῆς νεανίσκον ἀπηγμένον τῶν τοῦ Φιλολάου μαθητῶν*): der angeredete mächtige Herr möge sich des Unglücklichen annehmen, dann werde alles glatt gehen. Aber worin die *φιλονικία μειρακιώδης* seines Widerparts Dromokleides bestand, der ihn abführen ließ, bleibt rätselhaft; auch was zur Kennzeichnung dieses Mannes weiter gesagt wird, verstehe ich nicht recht (ob Steinhart VIII 335 es richtig ausgelegt hat, ist doch zu bezweifeln). Im ganzen, meine ich, dürfte man auf alle diese Stücke die Worte anwenden, die Christ zum Preise des 13. Briefes geschrieben hat: „nichts" haben sie, „was auf Schulmachwerk und Sophistenweisheit hinwiese, nichts von politischen oder literarischen Tendenzen, nichts endlich von philosophischer Geheimniskrämerei" ... „gewöhnliche Dinge des Privatlebens ... bilden ihren Inhalt". Bei Nr. 15 und namentlich 18 wird man an Dionysios als Empfänger denken, freilich ohne Gewähr der Sicherheit. Immerhin ist bemerkenswert, daß keiner dieser Briefe im Eingang *θεός* oder *θεοί* verwendet, was man nach Ep. XIII 363b erwarten müßte (vgl. Ep. VI Anfang *ἐμοὶ φαίνεται θεῶν τις* ...).

Echt sein könnte am ehesten Ep. XVII. Aber die Wahrscheinlichkeit der Echtheit ist auch für ihn recht gering. Der 14. Brief ist nicht nur durch den törichten Inhalt, sondern auch durch sprachliche Einzelheiten als unecht gekennzeichnet: *τυχὸν ἴσως* entspricht der platonischen Verbindung von *τάχα* und *ἴσως*, aber *τυχόν* ist Platon völlig fremd, während es Isokrates gern verwendet.[107] Dazu kommt das schwerlich platonische *οὐκ ἔνι*. Weiter mache ich auf *μόλις* aufmerksam und auf die dorische Form *Ἀρχύτου*, die wohl zur Überschrift des unechten 9. und 12. Briefs *Πλάτων Ἀρχύτᾳ κτλ.* stimmt (und im 12. Brief begegnete uns ja auch jenes *ἔνι*), nicht aber zu den Formen des Namens, die mehrfach im 7. und auch im 13. Brief vorkommen, endlich auf *ἔφης*.[108] Brief Nr. 15 und Nr. 16 brauchen beide das Wort *προαίρεσις* in der Bedeutung „Gesinnung"; hier macht sich wohl der

[106] Recht verdächtig ist der Name *Γεώργιος*, der sich erst aus der Kaiserzeit nachweisen läßt.

[107] Vgl. W. Schmid, Atticismus I 137, II 159.

[108] Wovon oben S. 357 die Rede war.

Einfluß stoischer Terminologie geltend. Platon braucht das Wort nur einmal im Parmenides und zwar als „Wahl" neben dem Verbum προαιρεῖσθαι. Wahrscheinlich haben die beiden Nummern 15 und 16 einen Verfasser; auch die zwei weiteren Stücke, Nr. 17 und 18 mögen diesem noch angehören. Daß nur Nr. 18 mit ἔρρωσο schließt reicht zu keinem Schlusse hin. Alle die fünf von Hermann nachgetragenen Nummern haben unter sich das gemein, daß immer συν-, nie ξυν- geschrieben wird; doch mag das Sache der für sie anders als für Nr. 1 bis 13 beschaffenen handschriftlichen Überlieferung sein, oder auch des bloßen Zufalls, denn es handelt sich ja nur um zusammen zwei Seiten mit elf solchen Formen.

Endlich ist noch ein Punkt zu beachten, auf den Räder großen Wert legt: das Verhalten der einzelnen Briefe zum Hiatus.

Ich beginne mit der Widergabe des auf die Briefe bezüglichen Stückes der tabellarischen Übersicht Räders (S. 442) [die ich noch für Brief XIV bis XVIII von mir aus ergänze].

	Zahl der Seiten (Didot)	Hiate im ganzen		Hiate für die Seite berechnet	
		zulässige	fehlerhafte	fehlerhafte	fehlerhafte samt zulässigen
Ep. I	0,6	3	4	6,67	11,67
„ II	3,4	65	93	27,35	46,47
„ III	3,4	29	10	2,94	11,47
„ IV	0,9	23	14	15,56	41,11
„ V	0,6	8	2	3,33	16,67
„ VI	0,9	15	2	2,22	18,89
„ VII	20,0	240	184	9,20	21,20
„ VIII	3,9	35	34	8,72	17,69
„ IX	0,4	11	3	7,50	35
„ X	0,15	3	—	—	20
„ XI	0,6	14	6	10	33,33
„ XII	0,2	5	9	45	70
„ XIII	2,9	68	86	29,66	53,1
„ XIV	0,35	3	5	14	23
„ XV	0,3	—	2	7	7
„ XVI	0,25	—	—	—	—
„ VXII	0,25	1	1	4	8
„ XVIII	0,35	3	3	9	18

Nachdem Räder sämtliche Hiate für Ep. I bis XIII nachgewiesen, sagt er mit einem Blick auf diese Liste (S. 447): „Wie die Dialoge, sondern sich auch die Briefe in zwei Gruppen, und namentlich, wenn man . . . ausschließlich die sogenannten fehlerhaften Hiate betrachtet, zeigt es sich deutlich, daß der Verfasser diese in den meisten Briefen recht sorgsam vermieden hat. Es versteht sich aber von selbst, daß die Statistik bei den kleinen Briefen weniger zuverlässig ist, weil hier ein einziger Hiatus die Durchschnittszahl beträchtlich ändern könnte, aber dennoch sieht man deutlich genug, daß es unter den 13 Briefen nur 3 gibt, nämlich den 2., 12. und 13., in denen der Briefschreiber sich augenscheinlich keine Mühe gemacht hat, die Hiate zu meiden."

Schon das ist nicht unbedingt richtig. Um ganz klar zu sehen, müssen wir vor allem Räders Übersicht noch vervollkommnen dadurch, daß wir einzelne der größeren Briefe in Teile zerlegen. Ich benütze dabei nicht die Didotische, sondern die handlichere und weiter verbreitete Hermannische Textausgabe. Zuerst sei Ep. II vorgenommen. In ihm weist Räder vom Beginn bis zu *εἰρηκότα ἀλλὰ* 313 b 79 fehlerhafte Hiate nach: auf 111 Zeilen Herm.; für die nächsten 46 Zeilen — 314 c *ἀναγνοὺς κατάκαυσον* sind nur 5 solcher von ihm nachgewiesen; für den Rest des Briefes 9 innerhalb 20 Zeilen. Im ersten der drei so hergestellten Abschnitte haben wir 16 Hiate im Durchschnitt der Hermannischen Seite von 32 Zeilen, im zweiten 3, im dritten 12. Dem zweiten Abschnitt gehören zwei längere Stücke an, die von Hiaten völlig frei sind, das erste von 10, das zweite von 16 Zeilen, also von einer Ausdehnung die erheblich über die des 12. Briefes hinausgeht und nahezu die des 9. mit seinen 20 bis 21 Zeilen erreicht; auch im ersten Abschnitte finden sich 7 Zeilen ohne Hiatus, ein Stück gleich der Länge des 10. Briefes; dagegen häufen sich dann stellenweise die Hiate so, daß 6 auf 3 Zeilen fallen, oder 6 auf 4, wiederholt 7 auf 6, auch 8 und 9 auf 6 Zeilen: setzen wir den Fall, diese 6 Zeilen bildeten ein Brieflein für sich, dann kämen wir mit den von Räder angewandten Berechnungen für dieses auf eine Durchschnittszahl der fehlerhaften Hiate im Betrag von 40 bis 48 auf die Hermannische Seite. — Für Ep. III gibt Räder 10 fehlerhafte Hiate an. Sie verteilen sich so, daß die ersten 155 Zeilen 6 davon enthalten, wobei sich der Seitendurchschnitt auf 1,24 berechnet (mehr als 1½ Seiten jenes Abschnitts sind völlig frei von Hiaten dieser Art), dann folgen sich 3 Hiate

in 5 Zeilen, darauf kommt noch 1 Hiat innerhalb 16 Zeilen vor: nimmt man den ganzen Schluß mit 21 Zeilen zusammen, so ergibt sich für ihn ein Durchschnitt von 6,1 Hiaten auf die Seite. — Der Verfasser von Ep. VII meidet die Hiate. Das ist kein Zweifel. Dennoch finden sich auch bei ihm mehrere kürzere Abschnitte, in denen er fast so nachlässig scheint wie der Verfasser von Ep. II. 324 d *γνώριμοι ἐτύγχανον* — 325 c *ἔθη, ὅσῳ* haben wir 8 Hiate auf 31 Zeilen; 326 b. c *οὐδαμῇ οὐδαμῶς* — *νέου ἐπιτηδεύων* und wieder 331 d. e *ἐγὼ ὑμῖν* — *αὐτοῦ, ὃς* 4 Hiate in 5 Zeilen, 333 a. b *Διονυσίῳ, ὡς* — *χρόνῳ, ἐλθών* 4 in 4 Zeilen, 333 d *ἐγώ, ἑταῖρος* — 334 b *ἀξίω ὀνείδους* 11 in 29, 340 d *διατελεῖ. οἱ* — 341 c *ἐμοῦ ἀκηκοότες* 11 in 23 Zeilen, gleich darauf wieder 5 in kaum mehr als 8 Zeilen. Man sieht hier sehr schön bestätigt, was ich den Wort- und Formelzählern, die sich als Sprachstatistiker fühlen, auch wenn sie ohne Überlegung und Methode vorgehen, schon mehrfach vorgehalten habe,[109] nämlich, daß bei geringer Ausdehnung der Texte äußerste Vorsicht und Zurückhaltung geboten ist.

Ich war oben (S. 374) aus verschiedenen Gründen zu der Vermutung gelangt, die Briefe Nr. 2, 6, 12, 13 dürften denselben Mann zum Verfasser haben. Diese Vermutung könnte aus Räders Hiatustabellen angefochten werden: denn Ep. VI zeigt dort nur eine Durchschnittszahl von 2,22 fehlerhaften Hiaten, Ep. II dagegen eine solche von 27,35, Ep. XIII von 29,66 und Ep. XII gar von 45. Dagegen behaupte ich, die 45 Zeilen von Ep. VI mit ihren zwei Hiaten sind von den 46 Zeilen 313 b bis 314 c von Ep. II mit ihren 5 Hiaten durch keine unüberbrückbare Kluft getrennt, und wer sie aufmerksam durchliest, wird kein Anzeichen dafür finden, daß durch künstliche Mittel, wie Umstellung oder Wortauswahl, der Hiatus absichtlich vermieden würde. Und wiederum die 9 fehlerhaften Hiate von Ep. XII innerhalb 10 Zeilen sind schwerlich anders zu beurteilen als die nicht minder dichten Hiathäufungen auf gleichem Raum in Ep. II, auf die ich hingewiesen habe. Mir scheinen nur die Briefe Nr. 2, 3, 7, 8 und 13 lang genug zu sein, daß sich aus spärlichem Vorkommen der Hiate die Absicht des Verfassers, solche zu meiden, erkennen ließe. Schon eher als aus der Seltenheit wird aus der Häufigkeit des Hiatus bei kurzem Texte ein Schluß zu wagen sein: so ist es wirklich schon um ihretwillen äußerst unwahrscheinlich, daß Ep. XII demselben Verfasser angehören könnte wie Ep. III, VII und VIII.

[109] Vgl. z. B. oben S. 202 f.

Wollte ich mich und andere mit bloßen statistischen Scheinbeweisen nach Räders Art befriedigen, so dürfte ich mich auf die Hiate berufen, um zu behaupten, daß meine alte Hypothese bezüglich des 7. Briefes nun völlig gesichert sei. Nämlich als Durchschnitt der fehlerhaften Hiate ergibt sich bei ihm für die Hermannische Seite die Zahl 5,5; für die ersten 20 Textseiten[110] aber, eben bis zum Beginn der philosophischen Erörterung in 341 b, bekommen wir den Durchschnitt 4,8 (anstatt 110 erwarteten Hiaten tatsächlich 96); für die folgenden 5 Seiten, die bis auf 4 Zeilen von jener Erörterung gefüllt werden, den Durchschnitt 7,2 (anstatt 27,5 erwarteten Hiaten tatsächlich 36); für den Schlußabschnitt von 7 3/4 Seiten (mit 47 Hiaten anstatt der erwarteten 42,6) den Durchschnitt 6. „Ist das nicht merkwürdig?" Immerhin ja. Aber ein Beweis dafür, daß nun, wie ich das um des Inhalts willen annehmen muß, der Verfasser jener mittleren philosophisch belehrenden 5 Seiten ein anderer sei als der der erzählenden Partien des Briefes am Anfang und Ende ist damit nicht geführt. Das wird wohl deutlicher, wenn ich nun vollends Seite für Seite (nach Hermann)[111] die Unterschiede angebe. Die Zahlen der fehlerhaften Hiate für S. 1 bis 20 sind folgende: 4, 5, 4, 0, 5. 3, 5, 3, 1, 6 (wovon die ersten 4 in den ersten 5 Zeilen sich finden), 6, 12, 7, 7, 4, 4, 5, 4, 5, 6; die Zahlen für S. 21 bis 25, d. h. für das bedenkliche philosophische Mittelstück: 10, 3, 5, 13, 5 (davon 4 in 2 Zeilen); für den Rest: 5, 8, 2, 6 (davon 4 in 2 Zeilen), 8, 5, 8 und (auf der letzten nur zu 3/4 vollen Seite noch) 5.

Mit diesen Betrachtungen sind so ziemlich alle die Folgerungen abgewiesen, die Räder von seinen Tabellen aus zieht.[112] Ich will nur die erstaunlichste derselben anführen. Er meint nämlich (S. 449) mit Hilfe jener „fast bis aufs Jahr" den Zeitpunkt feststellen zu können, „an dem Platon angefangen hat, die Hiate zu meiden". Die Wende bezeichnet ihm die dritte sizilische Reise, denn sie fällt zwischen Ep. II, der sich gegen Hiate noch völlig gleichgültig zeigt, und Ep. III, der sie geflissentlich meidet.

[110] Genau 20 · 32 Zeilen, die Zwischenräume des Druckes in Rechnung genommen, sind es vom Beginn des Briefes bis 341 b *πολλὰ γάρ*, womit der Anfang der philosophischen Erörterung so ziemlich zusammenfällt.

[111] Immer so, daß mit Ausfüllung der Absätze des Drucks 32 volle Zeilen = 1 Seite gesetzt werden.

[112] Ich bedaure wirklich, daß ich hier immer und immer wieder mich gegen Räder wenden muß, dessen größere Arbeit über Platon auch ich dankbar als eine sehr verdienstvolle Leistung anerkenne.

„Nun finden wir aber auch im 5. Briefe, der in die Regierungszeit des Königs Perdikkas fällt, die Hiate vermieden; den Tod des Perdikkas berichtet aber Diodor XVI 2 unter dem Jahr 360/59. Also ist der 5. Brief wohl erst gegen den Schluß seiner Regierung geschrieben, entweder gleich nach der Reise oder auf der Reise oder höchstens ein paar Jahre vor derselben; denn die Zeit des 2. Briefes . . . haben wir auf 364 bestimmt. Zwischen 364 und 360 hat also Platon die genannte Reform eingeführt.“ Risum teneatis amici!

Es liegt mir noch ob, zusammenzustellen, was ich glaube an wichtigen Erträgnissen gewonnen zu haben. Wir gingen aus von der Betrachtung des 13. in der Sammlung der platonischen Briefe und fanden, daß er durch Inhalt und Form mit unverkennbarer Deutlichkeit sich als unecht verrät. Wir überzeugten uns dabei, daß insbesondere die Bemühungen Christs und Ungers keineswegs zureichen, um die alten Verdachtsgründe zu zerstreuen, und daß die sprachlichen Hilfsuntersuchungen Räders eher das Gegenteil von dem leisten, was er damit leisten wollte; wir sahen auch, daß das Johannesevangelium des Neuen Testaments und die sogenannten Pastoralbriefe des Paulus mit ihren zum Teil bloß rätselhaft andeutenden, zum Teil in kleine Einzelheiten vertraulichsten Charakters eingehenden Bemerkungen ein ganz merkwürdiges Schlaglicht werfen auf die Arbeitsweise des um den Eindruck der Echtheit besorgten Verfassers, und konnten längeren Ausführungen Jülichers über die Pastoralbriefe ohne Schwierigkeit Anwendung auf mehrere Stücke der platonischen Briefsammlung geben. Den rätselhaft zweideutigen Andeutungen anderer Art fanden wir die philosophische Geheimniskrämerei, die in einigen von ihnen getrieben wird und immer besonders schweren Anstoß erregt hat, verwandt; die eigenartige Auskunft Räders, der durch ironische Betonung die anstößigsten Stellen erträglich machen will, mußten wir ablehnen. Von dem Standpunkt aus, den wir so für die Beurteilung des 13. Briefes gewonnen hatten, war auch die Unechtheit des 2. und 6., die überraschend ähnliche Züge mit jenem aufweisen, leicht zu erkennen und es legte sich die Vermutung nahe, der Verfasser dieser drei Briefe und etwa noch der des 12. dürfte derselbe sein.

Von ganz anderer Art erwies sich der 4. Brief. Weder ist sein Inhalt und Ton Platons unwürdig, noch ist seine Sprache von der der platonischen Altersschriften merklich verschieden. Doch würden

wir, wenn auf den Verfasser aus dem Inhalt erst zu schließen wäre und der Name *Πλάτων* in der Überschrift fehlte, wohl nicht auf Platon selber, sondern auf Speusippos verfallen. Der Gedanke, dieser, der Schwestersohn und philosophische Erbe Platons, der mit Dion bezeugtermaßen in Briefwechsel stand, könnte diesen 4. Brief geschrieben haben, gab uns Veranlassung, die Sammlung der Sokratikerbriefe heranzuziehen, unter denen einige von der Hand des Speusippos sein wollen. Es stellte sich heraus, der 30. dieser Briefe, der an Philipp von Makedonien gerichtet ist (ohne Bezeichnung des Absenders), durch reichen Inhalt ausgezeichnet, dürfe dem Speusippos nicht mit Bestimmtheit abgesprochen werden: die Verdachtsgründe geben keinen sicheren Ausschlag. Sprachlich hebt sich übrigens dieser Brief von dem 4. der platonischen Sammlung deutlich ab. Auch der kurze 31. Brief (ebenfalls an Philipp) könnte zur Not dem Speusippos gehören. Die Nrn. 32 und 33 unter den Sokratikerbriefen geben sich bestimmt als speusippisch. Aber sie sind ohne Zweifel frei erfunden. Den 35. Brief scheint Plutarch für einen Brief des Speusippos an Dion genommen zu haben und sein Verfasser zeigt sich auffallend gut unterrichtet. Aber der merkwürdige Antwortbrief, Nr. 36, der an sich keinen weniger guten Eindruck macht, kann nicht dem Dion zugesprochen werden, sondern müßte, als echt genommen, für Dionysios II beansprucht werden. Folgerichtig hätte dieser dann auch als Empfänger von Nr. 35 zu gelten. Und dagegen sperren sich doch einige Sätze des Textes. So wird also wahrscheinlich auch Nr. 35, so beachtenswert er in verschiedener Hinsicht ist, kein echter Speusipposbrief, sondern gefälscht sein. Unter den weiteren Briefen der platonischen Sammlung kann noch der 5. etwa für Speusippos ernstlich in Betracht kommen. Eine Äußerlichkeit drängte uns die Frage auf, ob nicht der 11. Brief mit dem 5. und 4. zusammengehöre. Aber tatsächlich wird dieser 11. Brief so wenig von Speusippos herrühren wie von Platon. Als ungeschickte Fälschung auf Platons Namen gab sich der 1. Brief zu erkennen. Die Briefe Nr. 3, 7 und 8 sind weitaus die wichtigsten und gehaltreichsten der ganzen Sammlung. Ihre Sprache ist genau die der platonischen Altersschriften und inhaltlich gibt allein der philosophische Exkurs, der einige Seiten des langen 7. Briefes einnimmt, Anlaß zu Bedenken. Ihn muß ich auch heute noch wie früher für die nachträgliche Einlage von fremder Hand erklären. Den nach Ausschluß dieses fremdartigen Bestandteils übrig bleibenden Rest des Briefes sehe

ich ebenso wie den ganzen 3. und 8. Brief für platonisch an. Zulässig scheint mir freilich auch die Annahme, Speusippos oder Philippos von Opus oder ein anderer der vertrautesten Schüler Platons, der sich dessen Stil zu eigen gemacht hatte und seine Erlebnisse und Anschauungen genau kannte, habe in Briefform diese Rechtfertigungen des politischen Verhaltens seines Meisters geschrieben. Den kurzen 10. Brief, an dessen Echtheit wenig gelegen ist, habe ich keinen zwingenden Grund für unecht zu erklären. Die Briefe 14 bis 18 der Hermannischen Ausgabe werden zwar alle unecht sein, aber sie haben auf die Bezeichnung mit Platons Namen wenigstens keinen schlechteren Anspruch als manche der vorausgehenden Nummern. Das von Räder für besonders wichtig erachtete Verhalten der einzelnen Briefe gegenüber dem Hiatus begründet keine vernünftigen Einwände gegen die hiemit aufgestellten Sätze.[113]

[113] Während ich mit der Durchsicht des letzten Druckbogens beschäftigt bin, kommt mir Rud. Adams Aufsatz „Über die platonischen Briefe“ (Archiv f. Gesch. d. Philos. XXIII 1909 S. 29—52) zu Gesicht. Er enthält wie die frühere Abhandlung desselben Verfassers „Über die Echtheit der platonischen Briefe“ (Gymn.-Progr. Berlin 1906) manches Gute, aber nichts, was mich veranlassen könnte, auch nur in einem Punkte meine oben vorgetragenen Sätze abzuändern.

DATE DUE

JAN 31 1970
JAN 16 1970

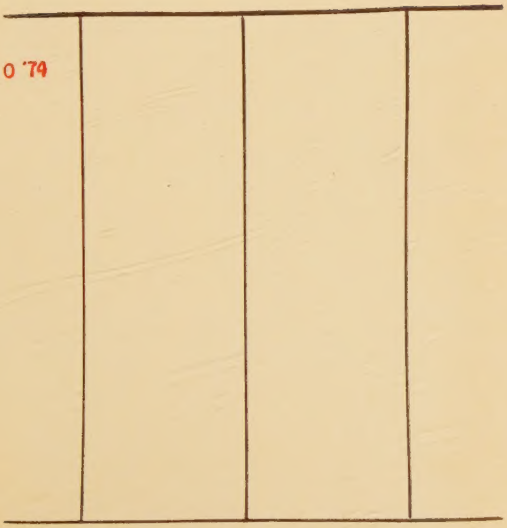
JUL 20 1971
JUL 27 1971

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

B 395 R 514 N 3

MAY 10 '74



The Claremont Colleges

O6-DGQ-270